

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر
الدار المصرية للتأليف والترجمة

مدخل لثقافة أفلاطون

تأليف: ألكسندر كواردي
مراجعة: عبد المجيد أبو النجا
ترجمة: د. أحمد نوار السهاف

اهداءات ٢٠٠١

لى / حسن سعد الدين حجازى
الإسكندرية

مدخل لقراءة أفلاطون

تأليف : الكسندر كواريه
ترجمة : عبد المجيد أبو النجا
مراجعة : د. أحمد فؤاد الالهواني

المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والانباء والنشر
الدار المصرية للتأليف والنشر

فهرس

صفحة

مقدمة	٥
١ — الحاورة	٩
١ — الحاورة	١١
٢ — محاورة مينون	٢٢
٣ — محاورة بروتاجوراس	٤٠
٤ — محاورة تيتياتوس	٦٥
٢ — السياسة	٩٥
١ — السياسة والفلسفة	٩٧
٢ — المدينة الكاملة	١٢٨
٣ — المدن غير الكاملة	١٦٤
٤ — خاتمة	١٨٧

مقدمة

لابد لدراسة أفلاطون من قراءة « محاوراته » التى وضع فيها فلسفته وآراءه ونظرياته ومنهجه فى البحث .. ولكن « المحاوره » نمط خاص من الكتابة الأدبية .. وقراءتها ليست بالأمر اليسير ، فهى لم تكتب لتقرأ كما تقرأ الكتب . انها « تنتمى الى نوع من الأدب خاص جدا . ومنذ زمن بعيد ونحن لا نعرف كيف نكتبها أو كيف نقرأها » .

ومحاورات أفلاطون « مسرحيات » رائعة ونماذج بديعة للمحاورات الأدبية الحقيقية ، لما لهذا الفيلسوف الكبير والأديب العظيم من « موهبة أدبية وثروة لغوية ، وجزالة فى الأسلوب وجمال فى الوصف ، وقدرة عبقرية خالقة » .

والأستاذ الكسندر كواريه ، فى الجزء الأول من كتابه هذا :

« مدخل لقراءة أفلاطون » Introduction A La Lecture De Platon

يشرح ويفسر لنا ماهية المحاوره ، وطريقة قراءتها ، ودور القارئ فيها ومشاركته لشخصياتها . ثم هو يعرض علينا ثلاثا من محاضرات أفلاطون « السقراطية » هى : مينون وبروتاجوراس ،

وتيتاتوس .. ولكنه لا يقدم لنا عرضا ولا شرحا لهذه المحاورات ،
وانما هو يعرفنا بشخصياتها « الدرامية » ، ويتناول بالتحليل
ما جاء بها من فلسفة أفلاطون ومنهجه الجدلى فى البحث .

وفى الجزء الثانى من الكتاب يتحدث الأستاذ كواريه عن
« السياسة والفلسفة » عند أفلاطون .. وللسياسة كما نعلم ،
شأن خاص عند اليونان ، وبالأخص عند الأثينيين ، « وأولى
بذلك ولا شك الشاب الأرسطوقراطى أفلاطون بن أريستون ،
الموعود بحكم مولده ، بخدمة المدينة وحمل أعبائها » . ثم هو
يعرض آراء أفلاطون فى المدينة الكاملة ، والمدن غير الكاملة ،
ونظم الحكم المختلفة ، وما جاء عن ذلك فى محاوره «الجمهورية» :
« أقيم مؤلفات أفلاطون (وأطولها أيضا) ، التى تشتمل على كل
شئ : أخلاق ، سياسة وميتافيزيقا ، وتربية ، وفلسفة تاريخ ،
 واجتماع » .

يتكلم الأستاذ كواريه عن كل ذلك ، لا بطريقة الكاتب
الأديب ، وهو حقا كاتب وأديب ، ولكن بطريقة المحاضر
الحاذق القدير : أسلوب رائع مرح أنيق ، وألفاظ جزلة مترادفة ،
وعبارات محكمة متكررة يلج بها على قرائه ليطمئن الى حسن
فهمهم ووعيهم .

ولا شك أن فى قراءة هذا الكتاب فائدة محققة لطالب

الفلسفة ، ولكل محب للفلسفة ، بل ولكل مثقف يهمه الاطلاع على قبس من الفكر اليونانى القديم ، الذى ما زال ينير لنا طريق حاضرننا ، أو كما يقول الأستاذ كواريه فى خاتمة كتابه : « من أجل هذا كان درس أفلاطون ، وكانت رسالة سقراط التى بلغتنا عبر الأجيال تحمل إلينا معنى يتفق والحاضر » .. و « ان رسالة أفلاطون مليئة بالتعاليم الجديرة بالتأمل ابان الأزمت التى تهز كيان العالم » .

فالى أبناء الوطن العربى جميعا أقدم هذا الكتاب .

عبد المجيد أبو النجا

(١)
المحاورة

١- المحاور

قراءة أفلاطون لذة كبرى ، بل هى متعة فائقة . فان النصوص الرائعة التى يمتزج فيها الكمال الفريد للصورة بالعمق الفريد للفكرة ، قد صمدت أمام عوادي الدهر فلم ينل منها الزمن ، وبقيت حية على الدوام ، حية كما كتبت منذ عهد بعيد . وتلك الأسئلة السافرة المسئمة : ما الفضيلة ؟ ما الشجاعة ؟ ما التقوى ؟ ماذا تعنى هذه الألفاظ ؟ تلك الأسئلة التى ضايق بها سقراط مواطنيه وأقارهم لا تزال قائمة حتى الآن كما كانت من قبل ، وما زالت كذلك تبعث على الحيرة والضيق .

ولعله من أجل هذا كان قارئ أفلاطون يشعر أحيانا بنوع من السأم والارتباك . ولا شك أن هذا هو نفس ما كان يشعر به معاصرو سقراط .

ويرغب القارئ فى أن يحظى بإجابات عن المشاكل التى يثيرها سقراط ، ولكن سقراط فى أغلب الأحيان يرضن بها عليه . فالمحاورات — على الأقل ما يسمى منها بالمحاورات « السقراطية »

وهى ما تعيننا ههنا ^(١) — لا تؤدي الى شيء . فالمناقشة تنتهى فى آخر الأمر بالاقرار بالجهل ، اذ سرعان ما يكشف لنا سقراط بأسئلته الماكرة البارعة ، وبجدله القاسى الحاذق ضعف حجج مجادله وخطأ آرائه وعبث معتقداته . ولكن عندما يلتفت المجادل الى سقراط يأسا ويسأله بدوره : « وأنت يا سقراط ، ما رأيك فى هذا ؟ » يخلص نفسه بقوله : انه ليس من شأنه أن يعلن آراء أو يضع نظريات ، انما دوره فى رأيه هو أن يختبر الآخرين . أما هو نفسه ، فانه لا يعرف الا شيئا واحدا ، وهو أنه لا يعرف شيئا .

وندرك دون عناء أن قارئ المحاورات لا يشعر بالرضا ، وأن احساسا غامضا بعدم الثقة يغمره ، وأن انطبعا مبهما ولكنه واضح يملكه بأنه يسخر منه .

ويطمئن خاطرنا الى ما يقوله عادة مؤرخو أفلاطون وتقاده من أن البناء العام للمحاورات السقراطية وكذلك ما فيها من خصائص « وعلى الأخص عدم انتهائها الى نتيجة ، يدل — كما يقال — على أنها « سقراطية » أى أنها تحاكي بأمانة ، قلت أم

(١) « المحاورات السقراطية » هى المحاورات التى كتبها أفلاطون فى شبابه . وفى هذه المحاورات يقوم سقراط بالدور الرئيسى . والمشكلة المعروضة للبحث هى فى الأغلب مشكلة أخلاقية . وفى العادة لا تؤدي هذه المحاورات الى نتيجة ايجابية .

كثرت ، تعاليم سقراط ذاتها ، أى أحاديثه الحرة غير المدرسية فى شوارع أثينا وملاعبها . ان المحاوره السقراطية كما ألفها أفلاطون أو اكسانوفون أو أخينوس الاسبثينى ، لم يكن الغرض منها غرس مذهب من المذاهب فى عقولنا ، — مذهب لم يعتنقه أبدا سقراط كما يعلم الجميع وكما يقول هو نفسه مرات ومرات — وانما لتقدم لنا صورة : صورة مضيئة للفيلسوف المقتول لتحفظ ذكره وتبقى عليها ، وبالتالى لتحمل الينا رسالته .

ويقولون ان هذه الرسالة ولا شك رسالة فلسفية . وان المحاورات تتضمن تعاليم . ولكن ، مرة أخرى ، هذه التعاليم ليست تعاليم مذهبية : انها درس فى المنهج . فسقراط يعلمنا استخدام الحدود الدقيقة للتصورات المستخدمة فى المناقشة وقيمتها ، واستحالة الوصول اليها دون القيام أولا بعمل مراجعة نقدية للمعاني التقليدية والمفاهيم « العامة » التى تدخل فى اللغة وتمتزج بها . كما أن نتيجة المناقشة أيضا ، وان بدت فى الظاهر سلبية ، فان لها قيمة بالغة . فمن المهم جدا فى الواقع أن نعرف أننا لا نعرف ، وأن رأى العام واللغة العامة فى تشكيلهما نقطة البداية فى التفكير الفلسفى لا يشكلان منه الا نقطة البداية ، وأن غاية المناقشة الجدلية حقا هى تجاوزهما والتعالى عليهما .

كل هذا حق ولا شك . بل انه أحق بكثير مما نقرأ به عادة .

ويبدو لنا في الواقع أنه من المؤكد أن الاستغراق في التفكير المنهجي يحكم — ويحدد — كل كيان المحاورات ، ولهذا يبقى بعض نماذج متفاوتة من التعليم الفلسفي ^(١) . وأن عملية التطهير التي تسبقه إنما هي الشرط الأساسي للتفكير الشخصي ، لهذه الهداية الحقيقية الحرة للنفس ، المعركة في الضلالة ونسيان ذاتها ، التي تدعونا إليها رسالة سقراط . كما يبدو لنا واضحا كذلك أن هذه الرسالة لأنها هي رسالة للحياة وليست لمذهب فحسب — ولهذا السبب فإنها تصل إلينا في الأغلب وسط التأملات اليومية للحياة — لهذا كانت صورة سقراط أو مثله أو وجوده تشغل مكانا رئيسيا في المحاورات .

ومع ذلك فما زال الأمر محيرا . فعلى الرغم مما يقدم للقارئ الحديث من شرح وتفسير ، فإنه لا يمكنه أن يعترف — أكثر

(١) وبمعنى ما ، فإن المحاورة هي الصورة الحقيقية للبحث الفلسفي لأن التفكير نفسه ، على الأقل عند أفلاطون ، هو « محاورة النفس مع ذاتها » لأن في المحاورة يتحرر التفكير الفلسفي من كل سيطرة ومن كل سلطة خارجية ، ويتحرر بالمثل من حدوده الفردية بوضوحه لسيطرة تفكير آخر . والمحادورة « تنتهي الى نتيجة » عندما يتفق الباحثان المتجادلان ، أى عندما ينتهي الأمر بسقراط الى أن يشرك مجادله فيما لديه من دليل على الحقيقة . ولا تؤدي المحاورة الى نتيجة اذا كان الجادل مكابرا ، كما في محاورة « جورجياس » أو اذا أعلن عجزه كما في محاورة « مينون » .

من القارئ المعاصر لسقراط — بأن اقراره بالجهل ليس سوى
سخرية صريحة واضحة . وهو يصر ، صوابا أو خطأ ، على
الاعتقاد بأن سقراط ينبغي عليه — ويمكنه — أن يجيب عن
الأسئلة التي يثيرها اجابات قاطعة . وهو يريد منه أن لا يفعل
هذا ، فانه يقدر دائما السخرية منه .

ومن جهتنا ، فاننا نعتقد أن القارئ الحديث محق ومخطيء
في نفس الوقت . انه على حق في اعتقاده بما في الجهل السقراطي
من سخرية . وهو على حق أيضا في اعتقاده أن لسقراط مذهباً
يعتقه^(١) . وهو في النهاية على حق في أن يرى سقراط يتهم ،
ولكنه مخطيء في اعتقاده أن أحدا يسخر منه . ان القارئ
الحديث مخطيء حين ينسى أنه القارئ للمحاورة وليس المجادل
لسقراط . لأنه اذا كان سقراط يسخر دائما من مجادليه ، فان
أفلاطون لا يسخر أبدا من قرائه .

ومن المحتمل أن يقول القارئ الحديث (قارئنا) انه لم يعد
يفهم شيئا . ولعمري ليس هذا بخطئه : فالمحاورات تنتمي الى
نوع من الأدب خاص جدا . ومنذ زمن بعيد جدا ونحن لا نعرف
كيف نكتبها أو كيف نقرأها .

(١) يبدو لنا أنه من غير الصحيح أن يكون سقراط مجرد ناقد
بحت . فمن العسير في هذه الحالة تفسير تأثيره على عقلية مثل
عقلية أفلاطون .

ان الكمال الصورى لمؤلفات أفلاطون موضع اتفاق . فالعالم كله يعلم أن أفلاطون لم يكن فيلسوفا وفيلسوفا كبيرا فحسب ، وانما كان كذلك (وقد يقول البعض أيضا : كان على الأخص) كاتباً ، وكاتباً عظيماً . فكل تقاده وكل مؤرخيه يجمعون الرأى على الاشادة ببوهبته الأدبية التى لا تقارن ، وبشروته اللغوية وجزالة أسلوبه وجمال وصفه وقدرة عبقريته الخالقة . ونحن جميعا نعرف أن محاورات أفلاطون هى مؤلفات مسرحية رائعة تتقابل فيها وتتصادم ، أمام أعيننا ، الآراء والناس الذين يعتنقون هذه الآراء . وكلنا حين نقرأ محاوراة لأفلاطون نشعر أننا نستطيع أن نمثلها وأن نقوم بأدائها على خشبة المسرح ^(١) . ومع ذلك فقلما نستخلص منها النتائج التى تفرضها والتى تبدو لنا ذات أهمية خاصة لتفهم فكر أفلاطون . فلنحاول اذن أن نشرحها بايجاز وبساطة على قدر الامكان .

قلنا ان المحاورات هى أعمال مسرحية يمكن — بل يجب — أن تمثل . ولكن المسرحيات لا تؤدى فى عالم التجريد أمام مقاعد خاوية . انها تفترض بالضرورة وجود جمهور مخاطبه . وبمعنى آخر ، ان الدراما — أو الكوميديا — تتطلب وجود المشاهد

(١) وهذا ما كان يحدث : ففى عصر شيشرون ، كان المثقفون من الرومان يقومون بتمثيل المحاورات .

أو بالأصح المستمع^(١) وليس هذا هو كل شيء : فلهذا المشاهد / المستمع دور في العرض الدرامي في جملة ، دور مهم جدا عليه أدائه . فالدراما ليست « مشهدا » ، والجمهور الذى يعاون في الدراما لا يتصرف ، أو على الأقل لا ينبغي أن يتصرف : كمجرد « مشاهد » . انما يجب أن يتعاون مع المؤلف ، أن يفهم أغراضه ويستخلص نتائج العمل الذى يعرض أمامه . عليه أن يدرك معانيه ويتعمق فيها وينفذ إليها . وكلما كان العمل أكمل وأصدق « مسرحيا » كانت مشاركة المستمع ، أو الجمهور ، للمسرحية أهم وأعظم . وفي الواقع ، ما أتعس العمل المسرحى الذى يضع فيه المؤلف نفسه ، بطريقة ما ، على المسرح ، بأن يشرح ويفسر نفسه^(٢) . أو بالعكس ، ما أتعس الجمهور الذى يكون من الضرورى له مثل هذا التفسير وهذا الشرح .

ولكن ، نقول مرة أخرى ، ان المحاورة — على الأقل المحاورة الحقيقية ، مثل محاورات أفلاطون ، نغنى المحاورة الأدبية ، وليس التحايل الساذج في العرض كمحاورات سالبرانش أو فاليري —

(١) أن دوره في الدراما والكوميديا القديمة تقوم به الى حد ما المجموعة : ولكن في المحاورة ليست هناك مجموعة .
(٢) في الأعمال المسرحية العظيمة ، كأعمال شكسبير مثلا ، يكون من السخف البحث عن يتحدث بلسان المؤلف . فالعمل نفسه هو الذى يتحدث عن مؤلفه .

هذه المحاورة انما هي عمل درامى ^(١) . ومن هنا نجد فى كل محاورة بجانب الشخصيتين الظاهرتين — وهما المتحاوران المتجادلان — شخصية ثالثة ، غير مرئية ولكنها حاضرة ولها مثل ما لهما من الأهمية : تلك هى شخصية القارئ / المستمع . فان القارئ / المستمع لأفلاطون ، أى الجمهور الذى من أجله كتبت المحاورة ، كان محيطا بكثير من العلم ، كان على علم بأشياء كثيرة نجهلها نحن للأسف ، وسنظل ولا شك نجهلها دائما ، كما كان على درجة فائقة من الذكاء والتعمق . وكان يدرك أيضا ، أفضل مما يمكننا أن ندرك ، الاشارات المنبثة فى المحاورات ولا يفوته فهم قيمة العناصر التى تبدو لنا فى العادة غير أساسية . وهكذا كان يعلم أهمية الشخصيات الدرامية ، *dramatis personae* ، الممثلين الأساسيين للمحاورة . وكان يعرف كذلك ، ومن تلقاء نفسه ، كيف يكتشف الحل السقراطى — أو الأفلاطونى — للمشاكل التى كانت المحاورة تتركها ، فى الظاهر ، بغير حل .

تقول : فى الظاهر .. لأنه بالتبصر البسيط جدا والعادى فى

(١) المحاورات الحديثة مثل محاورات بيركلى ومالبرانش ، ومحاورات شيلنج وفاليرى — ويمكن زيادة القائمة — ليست محاورة درامية تماما . فأحد المتجادلين — فيلونوس أو ثيوفيل ، كما يدل عليه اسمه — يستخدم كمتحدث بلسان المؤلف . فالمحاورة الحديثة — ربما باستثناء محاورات جاليليو وهيوم فقط — انما تقرأ كما يقرأ كتاب آخر .

بناء المحاوره ومعناها وهى ما تأخذ أنفسنا به ، يبدو أننا سنجد أن كل محاوره تقضى الى نتيجة تنتهى اليها ، نتيجة لاشك أن سقراط لم يقررها ، وانما على القارىء / المستمع أن يقررها ، وله أن يقررها .

* * *

نخشى أن لا يكون القارىء الحديث راضيا كل الرضا . ولعله يقول : ولم كل هذه التعقيدات ؟ اذا كان لسقراط مذهب ، ومذهب يعرفه بكل تأكيد أفلاطون تمام المعرفة ، فلماذا يتركنا فى حيرة بدلا من أن يعرضه بوضوح وبساطة ؟ واذا اعترض أحدهم بأن عدم وجود النتيجة الواضحة انما هو من طبيعة المحاوره ذاتها ^(١) . فانه سيجيب بدون شك ، ان أحدا لم يرغم أفلاطون على اختيار هذا النهج الخاص للعرض ، وكان فى استطاعته ، كما يفعل غيره ، أن يكتب ويشرح المذاهب السقراطية بطريقة تيسر لقرائه جميعا أن يفهموها ويتعلموها .

ومرة اخرى ، ان القارىء الحديث مخطيء ومصيب فى نفس الوقت . انه على صواب فى أن يعتبر طريقة العرض التى اختارها أفلاطون لا تجعل المذهب السقراطى سهل التناول . وهو من

(١) ليس هذا الاعتراض سليما تماما : اذ أن سقراط فى « الجمهورية » يعرض ويعلم مذهبا ايجابيا .

جهة أخرى على خطأ في ظنه أن أفلاطون أراد أن يجعله كذلك .
بالعكس تماما ، فهذا غير مقبول عند أفلاطون بل غير مرغوب
فيه (١) .

والواقع ، ان العلم الحقيقي في رأى أفلاطون ، العلم الجدير
بهذا الاسم ، لا يدرس في الكتب ولا يفرض على النفس من
الخارج ، بل انه فيها هي ذاتها ومنها هي ذاتها ، أى بعملها الباطنى
الخاص تحصل عليه وتكتشفه وتبتدعه . والأسئلة التى يضعها
سقراط — أى من أوتى المعرفة — تهيجها وتخصبها وترشدها ،
(وعلى هذا تقوم عملية التوليد السقراطى المشهورة) ومع ذلك
فعلينا هي نفسها أن تجيب عليها .

أما أولئك الذين لا يستطيعون ذلك ، ولهذا السبب لا يفهمون
المعنى الذى تنطوى عليه المحاوره ، فوا أسفاه عليهم . والواقع
أن أفلاطون لم يدع أبدا أن العلم ، وبالأولى الفلسفة ، فى
متناول جميع الناس ، وأن الناس جميعا قادرون على ممارستها .
بل انه كان يعلم العكس دائما . ومن أجل هذا نفسه فان ما يلصق
بالمحاوره من صعوبة — كونها غير منتهية وتحتاج الى جهد خاص
من القارئ / المستمع — ليس عيبا فى رأى أفلاطون ، وانما

(١) التعاليم الفلسفية — الأفلاطونية — تعد ، الى حد ما ، من
التعاليم المستورة ويجب ان لا ننسى هذا الأمر أبدا .

هو على العكس ميزة بل هو أعظم ميزة لهذه الطريقة في العرض .
انها تتضمن اختبارا وتسمح بتمييز أولئك الذين يعلمون عن
أولئك الذين لا يعلمون ، والذين هم أكثر عددا بلا شك .
ولكن قد يبدو كل هذا كلاما مطلقا مجردا . فلنأخذ اذن بعض
الأمثلة (١) .

(١) سنأخذ أمثلة ثلاثة : مينون وبروتاغوراس وتيتاتوس .

٢ - مينون

نعرف جميعا المحاورة الصغيرة الجذابة التى تسمى باسم بطلها الرئيسى ، « مينون » اننا سنستعيد هنا بايجاز مضمونها وعباراتها الرئيسية (١) .

أولا شخصيات التمثيلية (Dramatis Personae) . ان عددهم قليل : فهم ، خلاف سقراط ، مينون ، وهو محارب أجير من تساليا Thessalie ، اشترك فى غزوة العشرة آلاف مع اكسانوفون ولم يعد منها . وأنتوس ، وهو بورجوازي ثرى من أثينا وأحد من اتهموا سقراط فيما بعد . وأخيرا عبد مجهول باسم مينون .

وتبدأ المحاورة بطريقة مفاجئة الى حد ما . فبغثة يضع مينون أمام سقراط للمناقشة المشكلة المشهورة التى طالما أثارت الجدل

(١) ليس فى نيتنا أن نقدم هنا عرضا ولا شرحا للمحاورات التى يستخذها مثلا . فهذا الشرح سيقوم به قراؤنا بأنفسهم - هذا ما نأمل على الأقل - بقراءتهم أو باعادة قراءتهم لأفلاطون . انهم سيتعرفون اذا سنحت لهم هذه الفرصة على النصوص التى نسردها أو التى نشر اليها .

في حلقات الفلسفة في أثينا : « هل الفضيلة » ^(١) ἀρετή تعلم أو لا تعلم ؟ وإذا لم تكن تعلم ، فكيف نكتسبها ؟ بالممارسة أم إذا لم تكن بالممارسة فكيف لعمرى نظفر بها ؟ أهى هبة من الطبيعة أم أن لها أصلا مختلفا ؟ . ولا بد أن يعجز سقراط عن الاجابة على هذا السيل المتدفق من الأسئلة . بل انه لا يجد نفسه عاجزا فحسب عن القول بأن الفضيلة يمكن أو لا يمكن أن تعلم ، وانما — وهذا هو سبب عجزه — هو أيضا يجهل ما الفضيلة ، ولم يقابل أحدا عرفها قط .

ويدهش مينون بعض الشيء . كيف يمكن أن يدعى سقراط مثل هذا ؟ ألم يقابل جورجياس أبدا ؟ ومن ناحية أخرى ، لا داعي لذكر جورجياس : فكل الناس يعرفون ما الفضيلة ، وعلى رأسهم مينون نفسه . وكل الناس يعلمون أن هناك كل نوع من أنواع الفضيلة : فضيلة الرجل ، وفضيلة المرأة ، فضيلة الأطفال وفضيلة

(١) « الفضيلة بالمعنى القديم » (ἀρετή-virtus) هى كما نعلم شيء يختلف كثيرا عن الفضيلة المسيحية . انها شيء فيه كثير من الرجولة وليست هى من التواضع فى شيء . حتى أن المرء ليتساءل ما اذا كان من الافضل عند ترجمة هذا المعنى أن تتخذ لها لفظا آخر غير « الفضيلة » كلفظ « الشهامة » مثلا فى معنى قولنا : « الشهامة وطاعة النظام » ، رجل (أو جندى) « شهيم » .

الشيوخ ، فضيلة العبيد وفضيلة الأحرار ، الى آخر هذه الفضائل .
فكل موقف ، وكل فعل ، له فضيلته الخاصة (١) .

زيجيب سقراط ، ان هذا لا ريب فيه . ولكن ما الفضيلة ذاتها وما هي في ذاتها ؟ — ولا يفهم مينون ، فيزيده سقراط تفسيراً بأن كل هذه الفضائل لكي تكون « فضائل » يجب حتماً أن يكون لها ماهية (οὐσία) مشتركة ليست هي الا خصائص لها .

لقد فهم مينون (أو ظن أنه فهم) : الفضيلة في ذاتها ؟ هذا سهل جداً : انها القدرة على التحكم . ومن الواضح أن تعريف مينون لا يساوى شيئاً . فأولا القدرة على التحكم لا تدل على « فضيلة » الا اذا يتنا بدقة أنها القدرة على التحكم « بالعدل » (فالحاكم الطاغية ليس فاضلاً) . وثانياً ، فمن الواضح أن مينون لم يعرف ماهية الفضيلة . وانما ذكر بكل بساطة واحدة من بين غيرها من الفضائل . ومرة أخرى يلقنه سقراط درساً في المنطق بأن يشرح له أن كون الدائرة شكلاً هندسياً لا يعطينا

(١) ان مينون على حق : فهناك فضائل مختلفة بل ومتباينة ، فضيلة المرأة ليست هي فضيلة الرجل ، كما أن فضيلة الحصان ليست مماثلة لفضيلة الفيل . ولو أن مينون عرف كيف يعمق فكرته لوصل الى المفهوم الارسطي حيث تتساوى « الفضيلة » بالكمال . ولكن مينون لم يعرف كيف يعمق هذه الفكرة : لقد ضمن ببذل الجهد .

الحق في أن تقول ان كل شكل هندسى دائرة ، وأنه يجب حد الشكل الهندسى بطريقة أخرى (دون ادخال معنى الدائرة في الحد) .

ومرة أخرى يعتقد مينون أنه فهم . ان ما يطلبه سقراط هو تعريف عام ؟ فليكن : فالفضيلة ليست سوى « الرغبة في الأشياء الخيرة » ، مرتبطة بالقدرة على نيلها » : ان الحد الجديد لا يفضل كثيرا الحد السابق . فهو قبل كل شيء يتضمن عبارة لا جدوى منها . فان « الرغبة في الأشياء الخيرة » من فضول القول و (تحصيل الحاصل) . فكل الناس يرغبون في الواقع في الأشياء « الخيرة » ولا يريدون سواها ^(١) . ولا أحد يرغب في الأشياء الشريرة ، بشرط ألا يخطئ ويعتقد « خيرا » ما ليس في الواقع بخير . ومن جهة أخرى ، فهذا التعريف غير كاف . فان القدرة على نيل الشيء ، ليست في ذاتها فضيلة (فالسارق ليس انسانا فاضلا) ، واذن فيجب أن نضيف : بطريقة « عادلة » .

ولما كانت العدالة هي نفسها فضيلة فيترتب على ذلك أن مينون قد عرف الفضيلة باحدى خصائصها ، أو كما يقول سقراط عرف الكل بالجزء .

(١) هذا كما نعلم اعتقاد سقراط الاساسى : فليس من احد يرغب في الشر أو يفعله بارادته .

واذن فما نحن أولاء : قد وصلنا الى حيث يضطر مينون — الذى ظن أنه عرف — الى الاقرار بأنه ، مثل سقراط ، ليس لديه أقل فكرة عن الفضيلة ما عسى أن تكون . واذن يجب أن نبدأ البحث من جديد . ولكن مينون الذى يريد ولا شك الانتهاء منه ، يحتّم وراء مسألة كانت « موضة » الجدل ، فيعترض قائلا : كيف يمكن للانسان أن يبحث عما يجله كل الجهل ؟ وكيف اذا وجده سيعرف أنه وجد ما يبحث عنه ؟

اعتراض خلب ويذهب بنا بعيدا : فهو يستلزم أن الانسان لا يمكنه أن يتعلم شيئا . ولا تردد في القول ان أفلاطون قد أخذ به الى أقصى حد مأخذ الجد . بل نقول زيادة على ذلك : ان أفلاطون قد أقره . فنظرية التذكر تفسر لنا تماما أن حالة البحث عما نجله كل الجهل — وهى حالة مستحيلة في الواقع — لا يمكن أن تتحقق أبدا . والانسان في الحقيقة يبحث دائما عما سبق له معرفته . انه ليسعى في جعل المعرفة غير الواعية معرفة واعية ، انه يحاول أن يتذكر معرفة منسية (١) .

ويجب سقراط في محاوره مينون على الاعتراض باستحضار أسطورة واستدعاء واقعة فأسطورة الوجود السابق للأنفس تسمح لنا بأن نتصور العلم تذكرنا . وواقع القدرة على تعليم علم

(١) سيقال فيما بعد ان هذه المعرفة فطرية في النفس .

من العلوم لشخص يجعله دون أن نعلمه ^(١) له ، وانما بأن نجعله
بكتشفه ، تبين حقا أن المعرفة ليست سوى تذكر ^(٢) .

ومن هذا البرهان الذي يعتمد على الواقع ، يشرع سقراط
في العمل . فهو يضع بعض الأسئلة لعبد من أتباع مينون ويرسم
أمامه بعض الأشكال على الرمل ثم يجعله يكتشف قضية أساسية
في الهندسة . ان العبد لم يمارس الرياضة أبدا ، ثم هو يخطئ
في بادئ الأمر ومع ذلك فانه يجيب في النهاية على أسئلة سقراط
اجابة صحيحة : دليل واضح على أنه ولا ريب كان يعرفها دون
أن يعلم . وحقيقة الأمر ان أسئلة سقراط لا « تعلمه » شيئا .

(١) كلمة « يعلم » في اللغة اليونانية (διδασκῆν) تدل على
عمل المعلم الذي ينقل ما لديه من معرفة الى التلميذ ، فالمعلم يفعل
والتلميذ ينفع . المعلم يعطي ، والتلميذ يأخذ . المعلم يعلم
الشعر : والتلميذ يحفظه ، ويطبعه في ذاكرته . وهذا بخلاف تعلم
العلم : المعلم يفسر والتلميذ يفهم .

(٢) اهتم مؤرخو أفلاطون عموما اهتماما جديا بأسطورة الوجود
السابق . اهتموا بها كثيرا بكثير مما اهتم بها أفلاطون نفسه الذي
على العكس ، نبه الى الصفة الاسطورية لهذا المذهب وبين بكل
وضوح أنها لا تحل شيئا . فالواقع أنه في كل وجود سابق ستعرض
لنا مشكلة المعرفة (كسب المعرفة) تماما مثلما تعرض لنا في
وجودنا الراهن . ان نظرية التذكر الافلاطونية تجعلنا نعثر على
معارف تمتلكها انفسنا منذ الازل بذاتها .

انها لا تفعل سوى أن تستدعى الى وعيه ، وأن توقظ في نفسه معرفة نائمة وغير واعية كانت لديه من قبل .

لدينا اذن الآن ما نجيب به على الصعوبة التي أثارها مينون . كما أنه لا يوجد — في ظن سقراط على الأقل — ما يمنعنا منذ الآن من أن نعيد البحث في تعريف الفضيلة ، أو بالأصح ماهية الفضيلة . ولكن مينون لا يفهم الأمر على هذا النحو . انه يريد أن يعود مباشرة الى سؤاله الأول ليعرف : « هل الفضيلة شيء يمكن أن يعلم ، أو أنها هبة من الطبيعة ؟ وبأية وسيلة يمكن اكتسابها ؟ » .

ان رغبة مينون غير معقولة بالمرة ، ولم يغب عن بال سقراط أن يبين ذلك ، ما دام مينون يعود مرة أخرى فيرغب في دراسة خصائص أشياء نجهل طبيعتها . ثم يجب تناول هذا الموضوع بطريق غير مباشر ، ومعالجته طبقا لفرض نفترضه ، بمعنى أن تقتصر على تحديد الشروط الضرورية لامكان تعلم الفضيلة . وعندئذ تكون الاجابة في منتهى البساطة : فلكي يمكن للفضيلة أن تعلم يجب أن تكون علما ^(١) ، لأن العلم هو الشيء الوحيد

(١) اللفظ اليوناني (ἐπιστήμη) يعني « المعرفة » وهو في الاستعمال العادي يطلق على العلوم كما يطلق على الحرف (يعرف ويعرف يعمل) . ومع ذلك فهو يستعمل بوجه خاص للدلالة على المعرفة النظرية ، على العلم بمعناه الحقيقي كمقابل « للمعرفة » =

الذى يمكن تعليمه ^(١) لهذا اذن لو كانت الفضيلة علما لأمكن تعليمها ، ولا يمكن تعليمها لو كانت شيئا آخر .

ولكن اذا كانت الفضيلة علما فانها ستعلم بالتأكيد ، وسيكون هناك معلمون للفضيلة كما فى كل العلوم . ولكنهم فى الواقع غير

= العملية « (τέχνη) . ونحن نحفظ بترجمة « علم » لأنها ترجمة تقليدية كما أنها تعطى اللفظ هنا معنى أكثر تحديدا وأدق عن معناه فى اليونانية .

(١) لكى نفهم اصرار سقراط ، الذى قد يبدو عجيبا للقارىء الحديث (وهو أيضا لم يكن أقل عجبا لمجاده) الذى قد يعترض بأن الانسان يعلم أشياء كثيرة ليست « علوماً » كالنون والحرف الخ وأنه يتعلم الكلام والرقص والموسيقى وغيرها ، لكى نفهم هذا يجب أن نأخذ فى اعتبارنا اللبس الذى يكتنف اللفظ اليونانى (ἐπιστήμη) الذى يدل تماما فى الاستعمال الدارج على كل ما يعلم . ويجب بالمثل أن ندخل فى حسابنا ان سقراط انما يسخر على حساب مينون : فانه فى الواقع سيبين لنا أن ماهو علم حقا (الهندسة) لا يعلم بالمعنى العادى للكلمة . وكذلك تماما اذا كانت الفضيلة علما فانها لا يمكن أن « تعلم » ، ولا يمكن أن يكون هناك «أساتذة للفضيلة » كما هو الحال فى الشعر والموسيقى والألعاب الرياضية . ، وأنه اذا امكن لها أن تعلم مثل هذه الأمور الخطيرة ، فانها اذن لن تكون «علما» حقيقيا . وبالتالى اذا نحن اعترفنا - وهو ما يستحيل انكاره - بأن العلوم الحقيقية ، العلوم الرياضية وكذلك الفلسفة ، هى موضوع للتعليم ، واذا نحن حددنا فكرة التعليم بهذا المعنى ، فستكون هذه وحدها اذن هى العلوم التى يمكن أن تعلم وستكون الحرف والفنون هى التى لا يمكن تعليمها . وهذا ، ونقولها عرضا ، يهدم من هذه اللحظة ادعاء السوفسطائى تعليم الفضيلة .

موجودين أو على الأقل ان سقراط لم يقابلهم أبدا . وليس هذا رأيا شخصيا لسقراط : انه رأى الإثنيين عموما . ويقول سقراط ان « أنيتوس » الذى وصل لتوه وربما يجلس بجوار مينون ، سيؤكد لنا ذلك (١) .

وعندئذ يشرح الموضوع لأنيتوس : ان مينون « راغب فى الحصول على تلك الموهبة وتلك الفضيلة التى تجعله يحسن حكم بيته ومدينته ، ويكرم أبويه ، ويعرف كيف يستقبل المواطنين والأغراب ويستأذن منهم فى الانصراف كرجل شريف » . وباختصار ، ان مينون يرغب فى الحصول على ما يسميه اليونانيون « الفضيلة السياسية » (πολιτική ἀρετή) ؛ أو بعبارة حديثة : انه يود أن يصبح سيدا مهذبا أو « جنتلمان » فالى من اذن يجب أن يقصد ؟ أو يقصد اتفاقا أحد هؤلاء الذين نصبوا أنفسهم معلمين للفضيلة ، أى الى أحد السوفسطائيين ؟ — ويصح أنيتوس : أعوذ بالله : كلا ليس الى السوفسطائيين على الأخص . لأنه — أى أنيتوس — ولو أنه ، والله الحمد ، لم يختلط أبدا بواحد منهم ، فانه يعلم علم اليقين أنهم لا يصلحون لشيء ، لا هم

(١) أنيتوس ، بورجوازى ثرى من أثينا ، شخصية عظيمة و « معتبرة » ، تمثل الطبقة الاجتماعية الرجعية بكل أهوالها ، بينما يمثل مينون الطبقة المفكرة « المتحررة » ويظن سقراط انهما اساسا متفقان تمام الاتفاق .

ولا تعاليمهم . انهم فى الحقيقة وباء وبلاء — الى من اذن تقصد ؟ — لا يعتقد أنيتوس أننا فى حاجة الى البحث عن معلم . « انه سيقصد أول قادم من أبناء أثينا الأمناء فهم سيلقنونه قواعد الفضيلة التى تعلموها هم أنفسهم من أسلافهم . ان أثينا ، والفضل للآلهة ، لم ينقصها أبدا الناس الأخيار » — ويوافقه سقراط . ولكن ليست هذه هى المشكلة . فهؤلاء الأفراد الخيرون ، هل هم أهل لتعليم الفضيلة ؟ ان أنيتوس يزعم أنهم أهل لذلك . ومع هذا فلا أحد من الشخصيات العظيمة فى تاريخ أثينا لا تيمستوكليس ، ولا تيوكيديديس ، ولا أريستيد ، ولا بركليس عرف كيف يعلمها لأحد ما ؛ ولا حتى لأطفالهم وهم ولا شك كانوا سيفعلون ذلك لو أنه كان ممكنا . واذن فمن الحكمة أن ننتهى الى أن هذا أمر مستحيل ، وأن الفضيلة غير قابلة للتعليم . ولا يجد أنيتوس ما يجيب به . كما أنه يغضب ويتهم سقراط بأنه يحط من قدر أثينا وساستها .

ان أنيتوس لم يشارك منذ بداية المحاوراة فى أسئلة — وتميزات — مينون . ان ما يود قوله ، هو أن الفضيلة تكتسب بالممارسة ، بمحاكاة الآباء والأقدمين ؛ تماما مثل الطبايع الجسنة التى « يعلمها » المرء بهذه الطريقة للأطفال . خطأ مقبول من جانب أنيتوس : ففى رأيه الفضيلة والتقاليد والعرف المتوارث

ليست سوى شيء واحد . ان نقد الرجعية الاجتماعية يعد في رأيه جريمة : وما قيمة سقراط بأفضل من أحد السوفسطائيين .

وتستأنف المناقشة مع مينون . فاذا لم تكن الفضيلة قابلة للتعليم فهي ليست بعلم . ويقر مينون ذلك راضيا . انه متفق كذلك مع هذا الرأي منذ وقت طويل مثل معلمه جورجياس الذي يسخر دائما من أولئك الذين تعهدوا من بين زملائه بتعليم الفضيلة . « ان الشيء الوحيد الذي ينبغي لنا التطلع اليه هو أن نخلق خطباء » . فالفضيلة ليست هبة من الطبيعة مثل الجمال والقوة . ويقر مينون هذا أيضا .

اذن ما هي ؟ اننا دائما لا نعرف عنها شيئا . ومع ذلك يلاحظ سقراط أننا ربما لم نستنفد بعد كل الامكانيات لتعريف الفضيلة . خصوصا وأنه من الممكن الاعتراف بأنها « ظن صادق » ὁρθὸν δόξα ، أي انها شيء مثل العقيدة أو الاقتناع الأعمى ، ولكنه صادق .

والواقع أن الظن الصادق ، من الناحية العملية والفعلية مرادف للسرعة . والشيء الوحيد الذي يختلف فيه فعلا عنها هو عدم ثباته من حيث أنه غير « مقيد ببرهنة عقلية » وهذا بالضبط هو الذي يحوله الى علم . ولكن ، مرة ثانية ، يكفي من الناحية العملية ، أن يكون لدينا ظن صادق . ولذلك يمكن القول ان

ساسة الدولة أمكنهم ، من ناحية ، أن يسوسوا المدن بنجاح لأنه كان لديهم ظن صادق . ولكن ، من ناحية أخرى ، لأنه لم يكن لديهم سوى الظن الصادق ، وليس العلم ، فلم يكونوا قديرين على أن يورثوا فضيلتهم لخلفهم . والواقع ، « أنهم ، بالنسبة للعلم ، لا يختلفون في شيء عن الأنبياء والعرافين ؛ لأن هؤلاء أيضا ينطقون بالحقيقة في أغلب الأمر ولكن دون أن يعرفوا شيئا عما يذكرونه » . « وكذلك أولئك الذين أوتوا الفضيلة . فانما تأتيهم بفضل الهى دون تدخل للذكاء . وسيظل الأمر هكذا دائما ، على الأقل الى أن يظهر بالصدفة رجل الدولة الذى يورثها للآخرين » . وعندئذ سيكون مثل هذا الرجل بين زملائه « مثل انسان حقيقى بين الأشباح » .

وينتهى سقراط الى القول بأنه « يبدو اذن أن الفضيلة عند الذين تتجلى فيهم انما هى نتيجة فضل الهى . فما هى على التحقيق؟ اننا لن نعرف هذا عن يقين الا اذا بدأنا ، قبل البحث عن كيفية حصول الانسان على الفضيلة ، بالبحث عما هى الفضيلة في ذاتها » .

ولكن الوقت قد تأخر ، ولدى سقراط أعمال أخرى ، وعليه أن يرحل تاركا محاوريه ، فيطلب من مينون أن « يهدى » ضيفه أنيتوس .

* * *

ويظهر ان المحاوره تنتهى بفشل ، بل بفشل مزدوج . فانا
لا نعرف أكثر مما عرفنا فى البداية ما الفضيلة ، وهل فى الامكان
تعلمها . ان سقراط لم ينجح الا فى « تبريد » مينون بأن أظهر
له جهله ، وفى اثاره غضب أنيتوس .

هذا لا شك فيه . ولكن من المخطئ ؟ انا وقد شاركنا فى
المحاوره لا تردد فى الاعتراف بأن مسئولية الفشل لا تقع على
عائق سقراط وانما على مينون وحده . فاليه فى الحقيقة يرجع
الفضل فى تشعب المناقشة وتوجيهها وجهة تنافى العقل السليم ،
باثارة مشكلة : ما اذا كان فى الامكان تعلم الفضيلة قبل معرفة
ما هى فى ذاتها . ومينون أيضا ، لأنه لم يفهم شيئا من الدرس
الذى لقنه اياه سقراط — حكاية العبد — هو الذى رفض أن
يتناول بحث المشكلة الأساسية ورجع بموضوع الحديث الى
الطريق الخطأ .

قلنا ان مينون لم يفهم شيئا من درس سقراط .. هذا قليل :
انما كان يجب علينا أن نقول انه لم يفهم شيئا من دروس سقراط .
فان سقراط لم يعطه درسا واحدا وانما دروسا عديدة . وهذه
الدروس لم تقدمه شيئا بالمره . وهذا لا يدهشنا فى الحقيقة كثيرا .
فنحن الذين فهمناها قد فهمنا أيضا سبب عدم فهمه .

فأولا ، مينون لا يعرف التفكير . انه لا يعرف ما الحد ولا يعرف ما الدور ولا فائدة من أن يشرح له سقراط الأمر . فانه غير قادر على التعلم .

انه لم يلحظ أن سقراط باقتراحه مماثلة الفضيلة « للظن الصادق » انما كان يسخر منه (ولكن ليس منا) : فكيف في الواقع يستطيع الانسان معرفة أن الظن « صادق » أى أنه مطابق للحقيقة ، دون أن يكون حاصلا على الحقيقة ، أى على العلم ؟ لقد فهمنا نحن ، ولكن مينون لم يفهم . « ان ما تقوله يا سقراط لبالغ الأهمية » هذا هو كل ما يجب به . ان مينون لا يدرك شيئا : ولا حتى التهمك المقذع في مقارنة رجال الحكم الأثينيين « بالعرافين » وفي الاقرار بأن الفضيلة تأتيهم « هبة من الآلهة » . وعندما يقابل سقراط بين هؤلاء الحكام الزائنين وصورة الحاكم الحقيقي ، الحاكم الذى يمتلك العلم ^(١) فانه يعقب قائلا : « هذا قول رائع جدا يا سقراط » .

مينون لا يعرف التفكير : لأنه لم يتعلمه . فالتفكير ، أى التفكير السليم والادراك الصحيح المتفق مع الحق ، هو بالضبط الذى يكون العلم ، وهذا هو ما يعلم ويدرس . (ونحن الذين

(١) هذا هو « رجل الدولة » ، « الحاكم الفيلسوف » في « الجمهورية » و « السياسة » .

مررنا بمدرسة أفلاطون الشاقة (١) نعلم هذا أفضل من أى شخص آخر .) أما مينون ، صديق جورجياس ومريده ، فإنه لم يفعل ذلك . ان ما تعلمه مينون ليس هو التفكير المنطقى السليم ، وانما هو الحديث المقنع . انه ليس بفيلسوف ، ولكنه معلم بلاغة . ان الحقيقة لا تهمة كثيرا ، فليست هى ما ينشده ، وانما ينشد الفوز والنجاح .

مينون لا يعرف التفكير : لأن الحقيقة فى الواقع لا تعنيه كثيرا . فالتفكير ، والبحث عن الحقيقة ، ومحاولة المرء أن يوقظ فى نفسه « ذكرى » معرفة منسية ، شئ عسير وأمر خطير . انه يتطلب جهدا وعناء . ومن أجل هذا كان التفكير يفترض وجود حب للحقيقة وشغف بها . وكذلك كانت التربية العقلية والتربية الأخلاقية تسيران بالضرورة جنبا الى جنب .

التفكير أمر خطير . ولكن مينون ليس خطيرا بالمرّة . فالسؤال الذى يلقيه على سقراط : —

هل يمكن للفضيلة أن تعلم ؟ — والاعتراض الذى يثيره : —
كيف يبحث الانسان عما يجهل ؟ — انها كما نعلم جيدا أسئلة

(١) منهج الجدل الأفلاطونى هو تماما منهج المعلم : عرض مشكلة ، ثم وضع فرض ، ثم مناقشة تطبيقاته ونتائجه ، وأخيرا مطابقته بحقيقة ثابتة .

نوقشت على نهج جديد . وهى على لسان مينون ، أسئلة بلاغية .
ومينون لم يوجهها ليحصل على جواب ، وانما ، على العكس ،
ليستطيع الاسترسال فى الحديث على رسله . ثم انه بوغت بقسوة
حين وجد نفسه فجأة وقد « خدرته » و « شلته » أسئلة سقراط .
انه مخدر ومشلول ؛ وليس — وهو المنزه عن الخطأ — « مشجعاً »
و « مدفوعاً » نحو البحث عن الحقيقة . انه ينفر من المتابعة
الجدلية الشاقة العسيرة لماهية الفضيلة . ولهذا السبب لا يفهم
الدرس الذى يتضمنه سؤال العبد . وسبب آخر أعمق بكثير وفيه
التفسير الأخير لفشله : ان ما هية الفضيلة لا تهمة فى شيء .

مينون والفضيلة : هذه المقارنة وحدها مضحكة . لأن كل
انسان يعرف صاحبنا مينون ، صديق وتلميذ السوفسطائيين ،
يعرف أنه هو نفسه سوفسطائى اذا سمحت الظروف . انه التاجر
المضارب ، والمغامر المخاطر ، والجندي المحارب ، وباختصار الفتى
اللطيف المثقف ، وما من أحد يجهل أن مشكلة الفضيلة لا تثير
حماسه بالمرة . ان ما يسعى اليه انما هو شيء آخر ، انه « الأشياء
الطيبة » فى الحياة الدنيا : النجاح ، والثروة ، والقوة ..

أو اذا شئنا ، فان ما يسميه مينون فضيلة وحياة فاضلة «
حياة جديرة بأن نحياها ، هو تماما ما يسميه العامة — وأني توس
— بهذا الاسم : أى الحصول على كل هذه « الأشياء الطيبة » .

كما أن « تعليم الفضيلة » تعنى « عنده » ، تعليم الوسائل الفنية التى تؤدى بنا الى هذه الغاية المرجوة .

وكيف يستطيع فهم درس سقراط : وأفكار كل منهما تتحرك فى مستوى مختلف عن الآخر .

ومع ذلك فهذا الدرس واضح وضوحا كافيا . ثم اننا فهمناه جيدا . واذا كان سقراط فى الواقع استطاع « تعليم » الهندسة للعبد التابع لمينون ، فذلك لأنه كانت توجد فى نفس العبد بقايا وآثار وبذور معرفة هندسية ، هذه البذور العرفانية *semina scientiarum* ، الفطرية فى النفس ، *innés* كما سماها ديكارت بعد ذلك بألفى عام ، استطاعت أسئلة سقراط أن توقظها وتجعلها تثبت وتؤتى ثمارها . ولكنها لم تستطع ذلك الا لأن العبد ، اقتناعا منه بجهله ، شاء أن يبذل الجهد اللازم « لتذكر » الحقائق « المنسية » .

والأمر كذلك تماما فيما يتعلق بالفضيلة . فلو استطاع مينون أو لو أنه أراد ، أن يبذل جهده فى التفكير كما طلب منه سقراط ، لأدرك — كما أدركنا نحن — أن المثل الأعلى لرجل الدولة الحق « الخلق بتوريث و « تعليم » فضيلته ، هو ، عند سقراط ، مثل ممكن تحقيقه . وبالتالي أن البرهنة التى بين لنا بها سقراط أن الفضيلة ليست علما — ما دامت لا تعلم — لا يجب أن تؤخذ

بمعناها الحرفي . فهي لا تعلم « ولكنها » يمكن « أن تعلم . وكما
 قيل فيما بعد :

de non esse ad non posse non valet consequentia
 ومن جهة أخرى ، أصحح حقا أنه لا يوجد معلمون للفضيلة
 وأنها لا تعلم ؟ إذن ما الذي يفعله سقراط ؟ أليس من الواضح
 أن كل عمله — الى حين مناقشته مينون وأنيتوس — ليس شيئا
 آخر سوى تعليم الفضيلة ؟ أو ، اذا شئنا ، تعليم الحكمة ، التي
 ما هي الا علم الخير ؟.

مينون لم يفهم الدرس ؟ ذلك أنه لا يوجد في نفسه — أو لم
 يعد يوجد — آثار لمثال الخير . كذلك ، في رأينا ، ان نتيجة
 المحاورة — غير المدونة — أى الاجابة على سؤال مينون «
 واضحة كل الوضوح : نعم ، الفضيلة تعلم ما دامت علما (١) .
 ولكنها لا تعلم لمينون .

(١) ما دامت الفضيلة « علما » فانها لا يمكن أن تعلم الا كما تعلم
 العلوم ، أى بجهد وسعى للاكتشاف من ناحية التلميذ وليس بتلقين
 وتدريب يفرضه عليه المعلم أى من الداخل وليس من الخارج .

٣- محاورۃ بروتاجوراس

انها نفس الأسئلة — ما الفضيلة ؟ أيمكن ان تعلم ؟ —
التي تكون الموضوع الرئيسى لمحاورۃ بروتاجوراس . واحدة من
أجمل محاورات أفلاطون وأكثرها تسلية (١) . ولكن الموقف
الذى نواجهه فيها ليس هو نفس الموقف فى محاورۃ مينون (٢) .
الواقع أنه بينما نرى مينون لا مذهب له أساسا ، ولا يفعل شيئا
أثناء المناقشة سوى توجيه الأسئلة نجد أن لبروتاجوراس نفسه
مذهبا يعتنقه ، اعتقاقا جديا تماما . كما نرى المناقشة فى هذه
المحاورۃ أكثر انسياقا وعلى الأخص أكثر وضوحا عنها فى محاورۃ
مينون : فالبراهين التى لم تكن الا تخطيطا أو مجرد اشارة بسيطة
فى هذه ، قد طالت واكتملت فى تلك . وبالإضافة الى ذلك فان

-
- (١) محاورۃ بروتاجوراس مسلية كاحدى كوميديات أريستوفان .
(٢) لن نعرض هنا محاورۃ بروتاجوراس بتفصيل أكثر من
محاورۃ مينون أو محاورۃ تياتوس . كما أننا سنغفل ذكر ذلك
المنظر المضحك للغاية « لاستعراض » السوفسطائيين فى مسكن
الثرى المتعجرف كاليباس ، وأحاديث هيبباس وبروديكوس ،
وكذلك احاديث سقراط : وليرجع القارئ فيها الى نصوص
أفلاطون .

سقراط وجد نفسه مضطرا الى عرض مذهبه ليقابله بالمذهب الثابت المترايط للسوفسطائى الكبير . ومع ذلك تنتهى المحاوراة بنتيجة يصفها سقراط نفسه بأنها محيرة للغاية وخادعة : فالواقع أن « سقراط الذى أنكر أن الفضيلة يمكن أن تعلم ، يقرر أنها علم ، وأن العدالة والعفة والشجاعة كلها علوم : وهذه هى أوكد وسيلة لبيان أنه يمكن تعليم الفضيلة . بينما بروتاجوراس ، الذى أكد أولا كحقيقة واقعة أنها يمكن أن تعلم ، نجده الآن يرى فيها أى شئ الا أن تكون علما ، وهو ما يبعد عنها كل احتمال لأن تعلم » .

ولكن ينبغى أن لاتعجل . ولنلق نظرة على المحاوراة . انها من الناحية الأدبية عمل كامل تماما . وشخصيات الدراما ، أو على الأصح « الكوميديا » الوفيرة والمتنوعة ، يلعب كل منها دوره الخاص ، ويحيا كل منها حياته الخاصة ، ويتكلم كل منها لغته الخاصة . (أفلاطون استاذ فى فن المحاكاة التمثيلية ، أو فى « على طريقة .. ») والصورة التى اتخذها أفلاطون « صورة المحاوراة تروى على لسان سقراط ، تتيح لهذا أن يطلق العنان لقريحته كلها على حساب خصومه . انها حرب نظيفة : السخرية فيها والمفاكة من أمضى أسلحة المجادل . انها تهدم سمعة ذلك الذى يهاجمه .

وتستهل المحاوره ، استهلالا مسليا للغاية : فيروى سقراط كيف أنه قبل شروق شمس هذا النهار أيقظه صديقه الشاب أبقرات الذى كان قد بلغه ليلة أمس خبر وصول السوفسطائيين الى أثينا ، فجاء دون أن يضع دقيقة من وقته ، يطلب من سقراط أن يوصى به عند بروتاجوراس : قال له : « هيا بنا نلحق به قبل أن يخرج ، انه يقيم عند كالياس بن هيبونيوكوس فلنمض الى الطريق » .

ان أبقرات رائع فى فورة شبابه ، وفى رغبته فى التعلم ، وفى تحمسه للحكمة الجديدة التى يدعو اليها السوفسطائيون ويطرونها . وأبقرات — ومن الخسارة أننا نكاد لا نعرف عنه شيئا : فمن أجل أمثاله من الشباب كتبت محاوره بروتاجوراس — يمثل الشباب الأثينى الذى لم تعد ترضيه النظم القديمة ، والذى يتطلع الى التجديد ، الى القيم الجديدة ، والبناء الجديد ، والمدنية الجديدة .

أبقرات ينشد التجديد ، ولكنه لا يعرف تماما ماذا يريد . لهذا يجب أن لا ندهش كثيرا حين نراه يطلب من سقراط أن يوصى به لدى السوفسطائيين . (لا ريب فى أن القراء / المستمعون لأفلاطون قد تذوقوا ما فى الموقف من سخرية) . فمن الواضح أن أبقرات ، شأنه شأن الأثينى العادى عموما ، لا يميز بين المذهب السقراطى والمذهب السوفسطائى ، الذى يبدو أحدهما قريبا كل

القرب من الآخر . ألا يعارض الاثنان الأخلاق القديمة ؟ ألا يقوم الاثنان بنقد الرأي المشترك ؟ ألا يتضمن المذهبان الدعوة الى التجديد ؟ ان هذا هو السبب الذى من أجله وافق سقراط على أن يذهب به الى بروتاجوراس ؛ لكى يعيىء له فعلا أن يقابل بين المذهبين ، وأن يتيح له الاختيار . ان المحاورة كان يمكن — أو يجب — أن تسمى : أبقرات بين مفترق الطرق .

ثم ان المحادثة التمهيدية بين أبقرات وسقراط من الأهمية بمكان — اذ يسأل سقراط صديقه الشاب : ماذا تريد باختصار ؟ ماذا تريد أن تعلمك بروتاجوراس ؟ — ونذكر أن أبقرات لا يسعى الى تعلم حرفة ، كما أنه لا يرغب فى أن يصبح هو نفسه سوفسطائيا . انه يرغب فى تلقى تعليم بروتاجوراس ؛ « بسبب ثقافته » ، « ولأنه يناسب الرجل الحر » ، كما تلقى تعليم معلم اللغة ، ومعلم القيثارة ، ومعلم الألعاب . — حسن جدا ، ولكن مم يتكون هذا التعليم ؟ ما هو الفن الذى سيعلمه له بروتاجوراس ؟ — ويقول أبقرات : انه فن القول الحسن . ويحيب سقراط : قول حسن عن أى شىء ؟ ان الانسان يحسن الكلام فى الشىء الذى يعرفه ^(١) . « فما هو اذن هذا الشىء الذى يعرفه السوفسطائى نفسه ويعرفه لتلميذه ؟ » .

(١) ان تصور سقراط للبلاغة هو تصور ديكرات وبوالو فيما بعد .

ويرتج على أبقرات . انه لا يعرف ما هذا الشيء المعين من المعرفة الذى يختص به السوفسطائى . ويرتج ، بالمثل على القارىء الحديث . ولكن لسبب يختلف عن هذا . انه لا يستطيع الاعتراف بأن سقراط يجهل وجود الخطابة — وهى « فن القول » — وأنه يجهل أن الانسان يتعلم الكلام كما يتعلم العدو ، والمصارعة أو الرياضة البدنية . كما يبدو له أن سؤال سقراط سوفسطائى الى حد ما . — ومع ذلك فهو مخطئ . لأن سقراط لا يجهل وجود الخطابة ، ولكنه ينكر عليها قيمتها . فالخطابة لديه ليست فنا .

أو على الأقل هى فن دنىء كل الدناءة بمقارنته ، لا بالمبارزة أو الألعاب الرياضية ، وانما على الأكثر بفن الطهو . فالواقع أن معلم الألعاب الرياضية ، الذى يكون ويدرب الجسم ، يعرف ما هو خير للجسم وما ليس بخير له . أما الخطيب — الذى يزعم مع ذلك أن فى قدرته تكوين نفس تلاميذه — فهو لا يعرف ما هو خير لهذه النفس : انه لو عرف هذا لما أصبح خطيبا وانما فيلسوفا ، ولما قال لنا ان الخطابة فن صورى بحت ، فإن فنا صوريا بحتا للكلام سيؤدى الى كلام بدون تفكير ، من حيث أنه لا يوجد — كما شرح لنا فى محاوراة خارميدس — تفكير صورى بحت (١) ،

(١) من المؤسف أن النقاد قد تجاهلوا دائما الأهمية الفلسفية لمحاوراة خارميدس .

واذن فهو لن يعمل على تكوين النفس ، ولكن بالعكس على تشويه النفس التى تنقاد اليه لسوء طالعها .

ويبين سقراط لصديقه الشاب كم هو أحمق اذ يريد أن يأتمن على نفسه ، أى على أثمن ما يمتلك ، شخصا لا يعرفه ويسميه « سوفسطائيا » وهو لا يعرف حتى معنى سوفسطائى ، يأتمنه على نفسه لكى يعنى بها ويكوّنّها ويغذيها — اذ ما العلم اذن ان لم يكن غذاء للنفس ؟ — وهو لا يعرف أيغذيها غذاء طيبا أم خبيثا ، ولا يعرف أيضا ما اذا كان يعلم — مثلما يعلم الطبيب والمدرّب عن الجسد — ما الغذاء الطيب للنفس وما الخبيث ؟ ألم يكن من الحكمة أن يستعلم عن ذلك أولا ؟ .

* * *

العلم غذاء النفس : لقد بلغت الصورة فأناحت لنا أن نفهم جيدا معارضة سقراط الجذرية للخطابة . فالخطابة فى الواقع تظهر الشئ الضعيف قويا ^(١) ، فهى اذن فن ينتج التمويه . ولكنه الحق لا التمويه ، هو الذى يجب علينا أن نغذى النفس به ^(٢) اذا أردنا أن نصونها أو أن نهبها القوة والصحة ^(٣) .

(١) ان ما يفاخر به الخطيب هو القدرة على اظهار دعوى او برهان ضعيف بمظهر القوة .

(٢) الحقيقة غذاء النفس . . وكذلك يرى ديكرت ان هدف الرياضيات هو « اطعام النفس الحقيقة » .

(٣) قوة النفس وصحتها ، هى الفضيلة تماما .

ولكن فلنستمر . ولنسأل اذن بروتاجوراس نفسه عما يقوم بتعليمه وعن النفع الذى يمكن أن يصيبنا من تعليمه . — ان بروتاجوراس يجب قائلا ، وهو يوجه حديثه الى أبقرات : « أيها الشاب ، انك ان صاحبتي ، فهالك ما سوف تحصل عليه : بعد يوم تقضيه معي ، ستعود الى بيتك وأنت أفضل حالا . وبالمثل في اليوم التالي ، وهكذا سيتميز كل يوم من أيامك بالرقى نحو الأفضل » . — ويرى سقراط أنه قول مبهم جدا ، فلا شك في أن أبقرات سيكتمل يوما بعد يوم ، ولكن فيم ؟ — ويقول بروتاجوراس : « ان موضوع تعليمي هو كياسة كل فرد في ادارة بيته ، والقدرة ، فيما يختص بأمور المدينة ، على أن يسوسها سياسة كاملة بالفعل والقول » . واذن فان من يزعم السوفسطائي تكوينهم هم المواطنون الصالحون والسياسيون الصالحون .

ونلاحظ أن هذا هو تماما ما يسعى اليه « أبقرات بن أبولودورس ، سليل المجد والثراء .. ، الذى .. يرغب في أن يجعل لنفسه اسما في المدينة .. » وهو أيضا ما يبتغيه مينون . وهذا هو ما يسميه اليونانيون الفضيلة السياسية أو « الفضيلة » وحسب . واذن فلقد أجاب بروتاجوراس على ما طلب منه . ان مثله الأعلى هو مثل واحد من العوام ، لا يجاوزه في شيء ولا يعارضه البتة .

ولكن فلنستمر : ان بروتاجوراس يدعى تعليم « الفضيلة السياسية » . فلو كان ما يدعيه صحيحا — فان هذا ، ونقولها قولة عابرة ، سيجعله أسمى من رجال الماضى العظام ، أولئك الذين لم يعرفوا أبدا أن ينقلوا علمهم أو فنههم الى خلفائهم . ولو كان هذا صحيحا لأصبح بروتاجوراس رجل الدولة الحق الذى لمحنا صورته فى محاوره مينون .

ولكن ، هل الفضيلة (الفضيلة السياسية أو الفضيلة عموما) يمكن أن تعلم ؟ ان سقراط فى ريب من هذا ، وهو يعارضه ببرهان رأيناه يستعمله من قبل فى محاوره مينون : فالأثينيون ، وهم شعب ذكى ، لا يعترفون بهذا ، ولا يعتقدون فى وجود خبراء فى هذا الموضوع . من أجل هذا ، نراهم ، حين يكون الأمر متعلقا بمسائل فنية — كاقامة مبان أو بناء سفن — يحتكمون الى آراء الخبراء المختصين ، بينما هم فيما يتعلق بأمور الدولة ، يستمعون الى نصيحة أول قادم . وبالإضافة الى ذلك ، فان أحكم الأثينيين وأمهرهم يشاركون عامة الشعب هذا الرأى صراحة فهم لا يستحضرون الأبناءهم معلمين للفضيلة ولا هم أنفسهم يعلمونها لهم (كالحال مع بركليس مثلا) : ذلك لأنهم يرون أن هذا أمر مستحيل .

من الواضح جدا (لنا نحن الذين نعرف حجج سقراط ونعلم

أنه لا يعير رجال السياسة الأثنيين أى اعتبار) أن برهان سقراط مجرد برهان ساخر ، ولكنه يصلح لمحااجة بروتاجوراس اذ أن هذا فى تصوّره « للفضيلة » لا يجاوز أبدا مستوى العامة ، مستوى « الرجل العادى » ، مستوى أنيتوس . كما أن اجابة بروتاجوراس — التى لا يعرف كيف يطورها — تدلنا عليه .

يرى بروتاجوراس أن الفضيلة لا تعلم فحسب ، وانما تعلم كثيرا جدا . فنحن نتعلمها طوال حياتنا ، والجميع يعلمنا اياها : آباؤنا ومعلمونا ومواطنونا . ولما كان أفراد المدينة جميعا يملكون الفضيلة والعدالة والمعرفة ، وهى الشروط الضرورية لوجود المدينة ، فجميعهم اذن يتبادلون تعلمها فيما بينهم . ومن أجل هذا نفسه نرى عادة أنه من الضرورى وجود معلمين اخصائيين للفضيلة . واذن ، على عكس ما يزعم سقراط ، فجميعنا نؤمن بأن الفضيلة تعلم . وهذا نتيجة لحقيقة واقعة وهى أننا نلوم ونؤنب أولئك الذين تنقصهم الفضيلة . وهل اللوم والتأنيب فى الواقع سوى اعطاء درس ؟

ولكن ، اذا كانت الفضيلة من نصيب كل أبناء المدينة ، فسنفهم السبب فى أن أبناء رجال الدولة العظام لا يتميزون عن أبناء سائر المواطنين : من حيث أن الفضيلة يعلمها الجميع . للجميع ، فان تعلمها يكون واحدا للجميع . واذن فان المواهب الطبيعية —

ولو أن الفضيلة ليست مجرد هبة طبيعية خالصة — تبرز قيمتها وأهميتها . ولو أن الناس جميعا يتعلمون الموسيقى ويدرسونها لما كان من الضروري أن يصبح أبناء الموسيقيين العظام هم أنفسهم موسيقيين بارعين .

فالفضيلة إذن تتعلم كما تتعلم لغة الوطن التي لا يعلمها أحد لأبنائه لأنها مكفولة للجميع . ويبقى بعد ذلك أن يكون لدى بعض الناس استعداد خاص لتلقي مثل هذا التعليم وهذا هو الزعم الذي ، في رأى بروتاجوراس ، يرفع من شأنه ^(١) .

إن دعوى بروتاجوراس — وهى دعوى قوية جدا كما قلنا من قبل — بحث في مذهب اجتماعى منطقى ومعقول ^(٢) . إنه لا يزعم

(١) لو أن بروتاجوراس عاش الى وقت متأخر قليلا لاستطاع ان يقول : كل الناس يعلمون الاطفال لغة الوطن أما أنا فاعلم فقه اللغة .

(٢) لا شك في أن القارىء الحديث يميل الى الاحساس بالاتفاق مع بروتاجوراس . فهو في أغلب الظن متأثر بمذهب النسبية الاجتماعية بقدر تأثير بروتاجوراس نفسه وهو لا يميز أكثر منه بين العادات والأخلاق . إنه يقول إن مما لا ريب فيه أن مذهب بروتاجوراس في النسبية الاجتماعية ، مثله مثل « فلسفة النور » التى قورنت حيناً بالسوفسطائية ، قد لعب دورا هاما جدا في هدم « متحيزات » و « محرمات » و « أوهام » الفكر اليونانى (والفكر الحديث) أن مذهب النسبية الاجتماعية مذهب معقول للغاية ولا يصبح باطلا الا اذا اطلق على اطلاقه .

تجديد المجتمع ولا اصلاحه أو تصوره « للفضيلة » ان ما يعد به — ويدل نجاحه على أنه صدق فيما وعد — هو أن يحل في تركيبه قانون νόμος مجتمع من المجتمعات ، وأن يعلمنا كيف تتلاءم معه وكيف ننال رضا أفراد هذه الجماعة ، وكيف نحصل على الثروة والنفوذ والسلطة . ولكنه لا يستطيع أن يعلمنا الغاية التي ينبغي علينا أن نستهدفها ، أو على الأقل أن يقول لنا انه يجب علينا هنا ايضا أن نعمل وفق رغبات الجماعة ، وأن نترك اذن كل ادعاء بالمعرفة السامية التي هي — في رأى سقراط وفي رأى بروتاجوراس — تميز رجل الدولة .

ولكن لا يزال هناك شيء آخر : ان مذهب بروتاجوراس الاجتماعي يرغمه على اقرار المفهومات الشائعة المتعلقة بالفضيلة . ولكن هذه المفهومات ، ككل مفهومات الرأى المشترك ، مفككة ومبهمة بل ومتناقضة كما سيبين لنا سقراط . فالواقع أن كلا من الرجل العامي وبروتاجوراس يتكلم عن الفضائل : الحكمة والشجاعة الخ .. ولكن ما هي ؟ لا بروتاجوراس ولا الرجل العادي يعرفها ^(١) ، وذلك لأنه لا هذا ولا ذاك « يفكر » . فهُمَا

(١) يعلم بروتاجوراس بغير شك أن المفهومات العامة العادية غير مترابطة وليست بذات قيمة ومذهبه الاجتماعي ، الذي يضعها في مستوى أخلاق وتقاليده (ونواميس) νόμοι المجتمعات المختلفة ، انما يلعب تجاهها دورا ناقدا هداما ، يماثل تماما الدور الذي يلعبه مذهب الشك عند مونتاني أو المذهب الاجتماعي في أيامنا هذه . وهو مثلها ايضا ، مذهب « تقدمي » و « متحرر » . وهو ، كما براه افلاطون ، يؤدي في النهاية الى فراغ الهدم الذاتي والعدمية .

حبسا نفسيهما في دائرة اللغة ، لا يستطيعان تجاوزها ليدركا الأشياء ذاتها ، أو بالأحرى ، الماهيات التي تدل عليها الالفاظ ، دلالة سهمة ناقصة . وهما لا يدركان أيضا أن الفضائل المختلفة انما لها ماهية واحدة بذاتها هي المعرفة ، ولهذا فالفضائل جميعها يتضمن بعضها البعض ، جميعها ، حتى الشجاعة التي هي معرفة الشيء « المخيف حقا » والشيء الذي ينبغي خشيته والشيء الذي لا يخاف منه ولا يخشى . وبعبارة حديثة : فالفضيلة تقتضى تدرج القيم وهي ليست سوى معرفة هذا الدرج . فالسلوك الفاضل يصدر حتما عن معرفة الخير ، اذ عند سقراط ، كما هو عند سينيوزا ، المعرفة والحكم والعمل شيء واحد .

* * *

ولكن فلنعد الى المحاورة . لقد رأينا بروتاجوراس يرى أن الفضيلة يمكن أن تعلم . وكيف يمكنه أن يجعل ذلك مجالاً للشك وهو الذي يجعل منها مهنة له ؟ انه مثل مينون تماماً يزج بنفسه في مناقشة المشكلة : ما اذا كانت الفضيلة يمكن ، أو لا يمكن أن نعلم ، دون ان يحدد تحديدا صحيحا ما يعنيه بهذه العبارة . وهو كذلك يعجز عن أن يأتي بجواب على سؤال سقراط : ما الفضيلة ؟ أو بعبارة أخرى : « هل الفضيلة كل واحد وان العدالة والحكمة والطهارة (δικαιοσύνη και σωφροσύνη και δσιότης)

أجزاء لها ، أو أن الفضائل التي عددها ما هي الا أسماء مختلفة لكل واحد بذاته ؟ »

ولزيادة الفهم : بروتاجوراس لا يستطيع أن يجيب على سؤال سقراط الذي ينطوي على مشكلة وحدة المتعدد ، أو بمعنى أدق مشكلة وحدة أنواع من جنس واحد ، أو مشكلة وحدة أصناف تحقق الماهية (εἶδος) انه لا يستطيع الاجابة لسبب واضح وهو أنه لا يفهم السؤال ، ولكن ، من ناحية اخرى ، لأنه لا يفهم السؤال ، فهو يظن أنه يجيب عليه بقوله : « ليس أيسر من هذا .. فالفضيلة واحدة .. والفضائل .. أجزاء لها » . — ولكن العلاقة بين الأجزاء والكل ليست بالعلاقة البسيطة ، كما أنه من العسير جدا تحديدها بدقة . ثم يحاول سقراط أن يحكم تفكير بروتاجوراس بأن يخرجه بين حالتين تمثل لنا فيهما هذه العلاقة في أشياء مادية : « هل الحال كما في أجزاء الوجه حيث يكون الفم والأنف والعينان والأذنان أجزاء لهذا الوجه ، أو كالحال في أجزاء كتلة من الذهب لا يختلف بعضها عن بعض ؛ ولا يختلف جزء منها عن الكل الا في أبعاده ؟ » ومع أن بروتاجوراس أكد أن الفضلية واحدة ، فانه مع ذلك لا يستطيع أن يبت برأى بشأن الاختيار الثاني . فهو يرى مع العامة أن الفضائل تشترك فيما بينها في أشياء ولكنها مع هذا تختلف الواحدة عن الأخرى : فنحن نعلم أن الفضائل كلها لا تقع من نصيب رجل واحد ،

« فكثير من الأفراد يكونون عدولا دون أن يكونوا حكماء ،
أو شجعانا وليسوا عدولا » وهو أيضا بيت في أمر الاختيار
الأول : بأن العلاقة بين فضيلة وغيرها من الفضائل (وبينها وبين
الكل) كالعلاقة بين أجزاء الوجه .

ولكن ، اذا كان الأمر كذلك ، اذا كانت الفضائل تكون كل
منها شيئا منفصلا ومعينا في ذاته ، « لكل منها خاصية خاصة » ،
اذا كانت تختلف فيما بينها كما تختلف العينان عن الأذنين ، اذا
كانت بعبارة أخرى (وهى بلا شك ليست عبارة أفلاطونية ولكنها
تسمح لنا أن ندرك المشكلة ادراكا أفضل) ، اذا كانت الفضائل
لا تكون الا كلاما ميكانيكيا ، فسيستبع ذلك مباشرة أنه لن يكون
بينها أية رابطة داخلية ، أو أى تطابق طبيعى ، وأنه على عكس
ما قرره بروتاغوراس أولا ، لن تكون الفضيلة « واحدة » وانما
« متعددة » . واذن يجب علينا أن نقول ان أى « جزء » من
الفضيلة يشبه أى جزء آخر ، وانه لا يوجد شيء مشترك بين
العلم (ἐπιστήμη) ، والعدالة ، والطهارة ، والحكمة
(σωφροσύνη) ، والشجاعة (ἀνδρεία) . ولكن
فلنتابع التحليل ولنبحث معا عن الطبيعة الخاصة بكل منها .
فأولا العدالة ؛ هل هى عمل معين (πράγμα) أو أنها
ليست « بأى شيء » ؟ فاذا كانت « شيئا » أى حقيقة واقعية ،

كما يعترف راضيا بروتاجوراس ، وإذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بالقداسة ، والحكمة ، والشجاعة ، الخ .. وبمعنى آخر ، إذا كانت الألفاظ التي نعبّر بها عن الفضائل ليست خمسة أسماء مختلفة لماهية واحدة بعينها ، وإنما على العكس ، إذا كان كل منها ينطبق على حقيقة متميزة ، على موضوع له صفاته الخاصة إلى حد أنه لا يمكن أن يماثل غيره ، فيمكن أن تتساءل عما إذا كان هذا « الشيء » ، هذا « الموضوع » ، هذه الحقيقة التي نسميها « عدالة » (أو قداسة) هي في ذاتها شيء عادل أو غير عادل (قدسي أو غير قدسي) . ولكن إذا نحن أبينا ، مع كل الناس ، الاعتراف بأن العدالة يمكن أن لا تكون شيئا عادلا ، أو أن القداسة يمكن أن لا تكون قدسية — « أي شيء ستكون القداسة ان لم تكن قدسية ؟ — فسينتج عن ذلك حتما » أن القداسة شيء من طبيعته أن لا يكون عادلا ، وأن العدالة شيء من طبيعته أن لا يكون قدسيا ، وإنما يكون غير قدسي . كما تكون القدسية أيضا غير عادلة واذن تكون بغير عدالة ، بينما تكون العدالة بغير قداسة . مفهوم لا يقره لا سقراط ، الذي يرى على العكس أن القداسة عادلة ، وأن العدالة قدسية ، ولا بروتاجوراس نفسه .

من المحتمل أن يجد القارئ الحديث حجج سقراط لفظية بعض الشيء بل وسوفطائية إلى حد ضئيل . انه بلا ريب سيرى

مع بروتاجوراس أن سقراط قطعاً كان صارماً قليلاً . فبإزالة العلاقات هكذا بين الأشياء إلى حد التماثل وإلى حد التمايز المطلق ^(١) يمكن للإنسان أن يثبت كل ما يشاء . وهو سيحكم بأن بروتاجوراس على حق في أن يعترض بأن « هذه الأجزاء للوجه التي ميزنا الآن بين خواصها والتي قلنا إنها غير متشابهة ، ليست مع ذلك بغير تشابه فيما بينها أو بغير علاقة ما » وأنه بالتالي ، لا شيء يمنعنا من القول بأنه يوجد بين « أجزاء » الفضيلة أوجه شبه وعلاقات تماثل .

ومن المحتمل ، من ناحية أخرى ، أن يكون للقارئ/المستمع لأفلاطون رأي آخر ، بل رأي معارض كلية ، فيرى أن حجج سقراط كانت صحيحة تماماً ، وأنه لا يمكن أن نحصل من المقدمات المتناقضة المنهارة التي قبلها وأقرها بروتاجوراس ، على نتائج تختلف عنها ، وأن بروتاجوراس كان سيتحقق من ذلك بنفسه لو أنه شاء أن يبذل الجهد اللازم وأن يرتب تفكيره .

والواقع أن بروتاجوراس قد أقر بأن الفضائل « أشياء » أو موضوعات « حقيقية » وليست « أسماء » تكسو أو تعبر عن مفهومات ومعتقدات المجتمع وما اصطلاح عليه . وما دام قد أقر

(١) هذه هي « الحيلة » المفضلة عند السوفسطائيين .

بذلك فلم يكن يستطيع أن يفعل شيئا ، وهو الحسى الذى لا يعرف حقيقة أخرى غير تلك التى ترجع الى الحواس ، والموافقة على أن يأخذ اشياء مادية ، كالذهب والوجه ، لتمثل بناء هذه « الحقائق » والروابط الممكنة التى تستطيع الحفاظ على ما بينها . ولذا فقد اعترف مثلا بأن هذه الحقائق أو « الأشياء » — العدالة والقدامة — لها صفة خاصة ، لها طبيعة تجعلها كما هى عليه ، أو بعبارة أفضل ، تجعلها ما هى عليه . ولكن ، اذا كان حقا أن الذهب أو أى شئ مادى آخر له مثل هذه « الطبيعة » ألا يكون من الواضح — من الواضح لنا نحن على الأقل الذين نعرف ، بفضل سقراط (أو أفلاطون) أن هذه « الطبيعات » εἶδη أو οὐσίαι ليست أشياء مادية بالمرّة بل ولا شبه مادية — ان هذه « الطبيعات » نفسها ليس لها ، ولا يمكن أن يكون لها هى أيضا « طبيعات » تجعلها ما هى عليه ؟ ولا عجب اذا كان بروتاجوراس ، بارتكابه هذا الخطأ الفاحش ، باعترافه بأن العدالة — ليست عدالة وانما — : عادلة ، كما لو كانت رجلا أو فعلا ، يؤدى بالالزام المفروض بين هذه « الطبيعات » الى نفس التباين الشديد الموجود بين الموضوعات أو الأشياء المادية ؟

ولكن اذا كان بروتاجوراس فى الواقع يأبى الاعتراف بنتائج لا يمكن تجنبها ويعود الى وجهة نظر الرأى العام ، ألا يكون

هذا دليلا على أن المناقشة في نظره ليست جدية ، وأن طبيعة
الفضيلة لا تهمه كثيرا وأن الشيء الوحيد الذي يهتم به هو أن
يظهر لنفسه هو ، بروتاجوراس ، مهارته وقدرته على تعليم «الفضيلة
السياسية» مهما كانت الروابط التي تربطها بالفضائل الأخرى ؟
أليس من أجل هذا ، كلما سمت المناقشة على المفهومات العامة ،
نراه لا يحفل بها ، ويترك لسقراط أمر العناية بمتابعة التحليل معقبا
بعبارة : « إذا شئت » المؤدبة المملة ولا يظهر اهتماما حقيقيا الا اذا
وجد نفسه وقد حاقت به الهزيمة تحت وطأة أسئلة سقراط القاسية ؟
ان شهرته وسمعته تهمانه أكثر بكثير من وحدة الفضيلة
أو تعددها ! كما انه لسخط بروتاجوراس ، ولكيلا يعترف بدونيته
في المناقشة ، بعد أن نشبت بينه وبين سقراط مساجلة خطائية
حول تفسير قطعة شعرية — وهذا ما أتاح له الفرصة ليلقى كلمة
بديعة يرد عليها سقراط بكلمة مضادة ملؤها السخرية المطلقة (١) ،

(١) كلمة سقراط المضادة التي يحقق فيها ، بالاستعانة
بالتفسيرات الجريئة جدا والتي لا تتفق مع الحقيقة ، عملا مذهلا
باستشهاده بالشعراء لدعم نظريته الأخلاقية : لا أحد يفعل الشر
بارادته ، ويفيد من ذلك بأن يقابل منهج التحليل الجدلي الذي
يتحقق في المحاورة ، بمنهج بروتاجوراس البلاغي ، وكذلك بأن
يكشف لنا زيف اللجوء الى آراء الشعراء أو الحكماء الذين
أصبحت نصوصهم الميثة قابلة للتفسيرات والتأويلات المتعددة
المتباينة ، تفسيرات وتأويلات يرضخون لها دون أن يستطيعوا الرد
علينا أو يثيروا أى اعتراض .

والحماسة الباهرة — يصر على ان يتناول المناقشة من حيث تركها .

لقد فشلت محاولة تحديد العلاقات بين الفضيلة والفضائل . ونحن نعلم جيدا السبب : لأننا حاولنا أن نحدد هذه العلاقات — مثلما حاولنا حل مشكلة : أيمن للفضيلة أن تعلم أو لا يمكن؟ — دون أن نحاول أولا ، وهو ما كان ينبغي علينا عمله ، تعريف ما هي الفضيلة . ولقد أدركنا نحن هذا جيدا . أما بروتاجوراس فانه للأسف لم يفهم درس سقراط . ثم هو يكتفى بتحويل اجابته بقدر يسير . انه لن يقول بعد هذا ان الفضائل جميعا مختلفة ، أو على الأقل انها كذلك على الاطلاق : كلا ، ان بينها ، أو بالتدقيق بين بعض منها ، مثل الحكمة والذكاء والقداسة والعدالة بعض التشابه أو التقارب أو التجانس . أما الشجاعة ، فهذا شيء آخر بالمرّة . ان بروتاجوراس فيما يختص بالشجاعة يتمسك بدعواه التي هي دعوى العامة : لا شبه بين الشجاعة والأجناس الأخرى من الفضيلة .

والحق أنه على الرغم مما يتخذه بروتاجوراس من سمات التعاضل في تظاهره باحتقار الرأي العام وآراء العامة — سقراط لا يحتقرها وانما يسعى الى تنويرها وتعميقها — فانه قانع ، ليس فقط فيما يتعلق بالشجاعة ، بمستوى الرأي العام . ألا يعترف ، كالعامة ، بأن الظلم يمكن أن يكون « خيرا » ، أى مفيدا ونافعا

لمن يقتصره ؟ ألا يعتقد ، كالعادة أيضا ، أن الخير قل أن يجتذب الطبيعة البشرية ولذلك لا يسعى الانسان اليه برغبته ، وأنه من أجل هذا قلما يتبع ، على الرغم من علمه بالخير ، الطريق الذي تهديه اليه معرفته وانما يرتد عنه « منهزما » كما يقول ، بالعاطفة وباللذة .

لا شك أن بروتاجوراس يزعم أنه لا يقبل القول (كالعادة من الناس) بأن المعرفة « شيء تافه لا جدوى منه ولا أهمية له » . انه ، كما يقول ؛ يتفق مع سقراط في اعتبار أن المعرفة شيء له قوته وأن الحكمة والعلم هما أعظم القوى الانسانية . والواقع أنه لا يدرك أكثر من العادة الدور الذي تلعبه المعرفة في تكوين دوافعنا وأفعالنا . ربما لأنه يجهل ما هي .

وهكذا لا يرى أن الانسان ، دائما وفي كل حال ، حتى في الحياة الحسية ، يطلب الخير . بل خيره ما يجده حسنا ونافعا ولذيذا . وانه يتجنب الشر ، وبعبارة أخرى ما يضره وما يؤله . انه لا يرى أن لا أحد يعمل غير ذلك ، وأنه من العقل والخير أن يعمل هكذا . ان الخضوع لمباهج اللذة ليس بالمرّة علامة على الضعف ولا يعد أبدا من سوء السلوك ، ما دام من الواضح أن اللذة خير وأن الألم شر (١) .

(١) مذهب السعادة على حق في تقريره ان اللذة خير وانها قيمة واقعية . وهو مخطئ في اعتقاده أن اللذات هي القيم الوحيدة أو الخير الوحيد للانسان ، وفي انكاره وجود قيم وأنواع من الخير أسمى منها .

ولكن الا توجد لذات سيئة والام حسنة ، أشياء مقبولة ليست حسنة وأشياء غير مقبولة وليست سيئة ؟ — هكذا يعترض بروتاجوراس ، ويفحّمه سقراط بقوله : أبدا . فما دامت هى مقبولة فهى حسنة وما دامت غير مقبولة فهى سيئة . فلا شك فى أنه ما دامت تترتب عليها نتائج غير مقبولة — أو على العكس مقبولة — ومثل ذلك اللذات التى تجر وراءها المرض أو الدمار أو الآلام التى يفرضها علينا الأطباء لشفائنا — فإنه يمكن اعتبارها « سيئة » أو « حسنة » وقد تكلفنا هذه اللذات ثمنا فاحشا ، ولكن هذه مسألة حسابية (تجرى كل المناقشة على مستوى مذهب . السعادة لا تجاوزه ، والا لما استطاع بروتاجوراس متابعتها) ، مسألة حسابية يمكن أن يخدع الانسان فيها ولا شك ، ويكون خداعه أيسر كلما كان يجهل القواعد والطرق الصحيحة لقياس وتقويم الأنواع المختلفة للذة والأنواع المختلفة للألم وعلاقة الواحدة منها بالأخرى ، ولا يدخل فى حسابه حقيقة المنظور الزمنى — مثل المنظور المكاني الذى يجعل المرئيات البعيدة تبدو لنا صغيرة والأشياء القريبة تبدو كبيرة — الذى يجعلنا ندرك اللذات والآلام المستقبلية أصغر وأضعف من تلك التى نختبرها فى حاضرنّا .

ويرسم سقراط الخطوط الأولية لفكرة بنتام عن علم القيم.

الرياضي ، فن أو علم قياس المباحج الأخلاقية أو القيم الأخلاقية .
وواضح أن علم القيم هذا ، الذي لا يمكن أن يكون عند رجل حسي
كبروتاجوراس الا علما كيميا ، يقتضى عند سقراط وجود سلم من
القيم . « فأى علم هذا وأى فن . سنرى ذلك فيما بعد » . هكذا
يقول لنا ان ما نراه منذ الآن ليس اللذة أبدا ولا أى شىء من هذا
القبيل ، مما ينتصر علينا ويتغلب على علم الخير ، بل ان السلوك
السيء ، أى الاختيار السيء بين الخير والشر ، هو نتيجة للجهل ،
للافتقار الى المعرفة ، وبمعنى آخر ، هو نتيجة « للظنون الكاذبة
الباطلة عن الأشياء القيمة » (١) . الافتقار الى المعرفة .. اننا
نفهم جيدا خطأ المفهوم الشائع ، هذا المفهوم — وبروتاجوراس
يشارك فيه — الذى بمقتضاه يمكننا « أن نعرف الخير ونقترف
الشر » . اننا ندرك أن هذا المفهوم يقوم على الجهل بالمعرفة
الحقة . ونحن نعلم تماما أن بروتاجوراس ، بالرغم من انكاره ،
يعتبر المعرفة شيئا تافها ، وذلك لأنه لا يعلم فى الحقيقة فيم تختلف
المعرفة — التعقل وامتلاك الحقيقة — عن الظن .. ان الانسان
الذى يفعل شيئا « يعرف » أنه شر لا يملك معرفة الشر معرفة
حقيقية . ان لديه ظنا على درجة كبيرة أو صغيرة — وبالأحرى
(١) أحد هذه الظنون الكاذبة والباطلة مذهب السنقادة ،
وثانيهما هو المفهوم العامى عن القيمة النسامية « للأشياء الطيبة
فى الحياة » .

صغيرة — من القوة . ومن الممكن ولا ريب ، بل ان هذا يبدو صحيحا جدا ، أن لا يستطيع الناس جميعا أن يملكوا هذه « المعرفة » أو « الحدس » أو « التعقل » . وعلى أية حال فمن البين أن بروتاجوراس ذاته لا يملكها .

يمكننا الآن أن نتناول مشكلة الشجاعة والجبن . وسنرى هنا أيضا أن المسألة مسألة معرفة ومقياس وتقييم . فالمفهوم العام الذى بمقتضاه يطلب الرجل الشجاع الخطر ويهرب منه الرجل الجبان مفهوم خاطئ . فلا أحد يطلب الخطر من حيث هو خطر ، اذ أن كل الناس يهابون الشر ويسعون الى تجنبه ، أو على الأقل ، اذ لم يكن هذا مستطاعا ، الى اختيار أقل الشرين . فالفرق بين الرجل الجبان والرجل الشجاع هو اذن أن الأول يخطئ في طبيعة الشر الذى يجب عليه تجنبه بأى ثمن . فالجبان يعتقد أن حياته هي خيره الأسمى . انه لا يعلم أن هناك شرورا أخطر شأنا بكثير . أما الشجاع فانه يعلم هذا . كما أن الأول ينجو بنفسه بينما يستمد الثانى من المعرفة الهداية والقوة فيقدم على المعركة بثبات وبهجة . ومن الجلى أن الشجاعة عند سقراط — بعكس ما يظن بروتاجوراس — هي الفضيلة الأسمى ، حيث أنها تقتضى معرفة خير أسمى للحياة . ولذا كان لزاما على بروتاجوراس الحسى ، على العكس من ذلك ، أن يدافع عن الجبان .

ويحنى بروتاجوراس هامته . فقد خرج سقراط من المباراة منتصرا . لاعب نبيل ، ان بروتاجوراس لا ينازعه النصر . ولكن الى أين انتهينا في آخر الأمر ؟ الى لا شيء . لأنه اذا كانت الفضيلة معرفة ، لوجب امكان تعلمها ، اذ أننا نعلم جيدا أن ما هو علم ، يعلم ، وما يعلم فهو علم ^(١) . ولكن ، للعجب ، انه سقراط ، كما رأينا ، هو الذى يؤيد أنها علم وهو الذى ينكر امكان تعلمها . وأن بروتاجوراس — الذى يدعى تعليمها — هو الذى لا يعترف بأنها علم .

ولكن القارئ/المستمع سيتبين الأمر جليا : فما يبدو متناقضا ومحيرا انما هو فى الظاهر فقط : لأنه اذا كانت الفضيلة هي ما يسميه بروتاجوراس والعامّة بهذا الاسم ، اذا كانت هي تلك التى يعلمها بروتاجوراس لتلاميذه ، فانها يقينا لن تكون علما . أما اذا كانت كما يظنها سقراط، أى اذا كانت علما حديسيا للقيم

(١) تلك هي نظرية سقراط الذى يرى أن « العلم » أو « المعرفة » مرادفان للتعقل ، ويرى لذلك أن كلمة « يتعلم » تقتضى « يدرك » . ويستتبع ذلك القول بأن الانسان لا « يتعلم » لغة أو حرفة : انه ينغمس فيها . أما بروتاجوراس فانه ينكر وجود « العلم » و « التعقل » . كما انه لا يفهم موقف سقراط ويقع فى جميع الشراك التى ينصبها له . ان موقف بروتاجوراس هو موقف الحسين المحدثين .

وللخير ، فمن الواضح أنها ما كانت لتعلم بوساطة بروتاجوراس .
بوساطة من اذن ؟ هذا أيضا واضح تماما : بوساطة سقراط .
أى بوساطة الفيلسوف ، لأن علم « قياس القيم والمباهج الذى
وعد سقراط بأن يقول لنا ما هو فيما بعد ، ليس — كما علمنا
الآن — سوى الفلسفة » .

٤ - محاوره تيتاتوس

ان محاوره تيتاتوس ^(١) ، التى يمكن اعتبارها آخر محاوره سقراطية لأفلاطون ، لا تقدم لنا الجزالة الدراماتيكية التى فى محاوره بروتاجوراس . فعدد المحاورين قليل جدا : سقراط وتيودورس وتيتاتوس . وتنقلب المناقشة ، المقتضبة ذات التعبيرات الفنية ، فى أغلبها الى مناجاة فردية (مونولوج) . وزيادة على ذلك : فان المشكلة موضوع الدراسة ، وهى مشكلة طبيعة العلم ، تعرضت فى بحثها لمعالجة مختلفة .

ومع ذلك فان البناء الأدبى لمحاوره تيتاتوس يعرض خاصية عجيبة يحسن أن نقف عندها قليلا : فمحاوره تيتاتوس فى الحقيقة محاوره مقروءة ؛ أو بلبقة أكثر ؛ مكتوبة ومقروءة . والمقدمة وهى محادثة تمهيدية بين زميلين قديمين لسقراط هما طربزون وإقليدس ، تعلمنا ما هو مناسب للقراءة (occasionem legendi) : لقد رجع إقليدس توا من مقابلة تيتاتوس الذى أعادوه من معسكر

(١) ومرة أخرى : نحن لا نقدم عرضا ولا شرحا لمحاوره تيتاتوس . كما أننا سنغفل عن ذكر مناظرة سقراط مع تيودورس وحديثه البالغ الأهمية عن الفيلسوف .

كورينثوس الى أثينا . ان تيتاتوس جريح ومريض وهو يعود الى بيته ليموت . وعندما تخطر على بال اقليدس الخسارة التي لا تعوض التي يسببها موت مثل هذا الرجل ، يتذكر « وهو في عجب تلك النبوءة التي أوحى الى سقراط ، كما أوحى اليه في كثير من أقواله » أن يقول عنه ما قاله . انه قابل تيتاتوس قبل موته بوقت قصير وهو لم يزل حدثا . فلما رآه عن قرب وحادثه أعجب اعجابا شديدا بطبيعته الممتازة .. وقال لى انه حتما سيصبح مشهورا اذا بلغ مبلغ الرجال » . وقص سقراط على اقليدس ذلك الحديث الذى جرى بينه وبين تيتاتوس ، فدونه اقليدس الا أنه صاغه في صورة حوار مباشر ، « لكى يتجنب ما تسببه قواعد القصص من حيرة — قلت ، وأقر ، الخ .. » انه هذا المخطوط الذى أمر اقليدس عبدا له أن يحضره ويقرأه .

ويرى أحسن نقاد محاوراة تيتاتوس ، بوجه عام ، أن الأسباب التى أبداه اقليدس ليست سوى عرض ، من أفلاطون نفسه ، للبواعث التى من أجلها أخذ يهجر منذ الآن الأسلوب القصصى لمحاوراته العظيمة التى وضعها فى سن النضوج ، ويعود الى طريقته الأبسط التى أتبعها فى شبابه ، يضاف الى ذلك ، أن المميزات الفنية التى فى أعماله المتأخرة أكثر صلاحية ، وهذا هو رأينا أيضا ، من هذا العمل الأدبى المباشر . فالغرض اذن من المقدمة هو أن تقدم لنا هذا

التفسير ، وأن تمجد في نفس الوقت العالم الكبير الذى لا يظهر في المحاورة ، وأن تذكر — دون أى شك تاريخى — واقعة مقابلته لسقراط ، وأن ترفع مرة أخرى من شأن فطنه هذا الأخير وتأثيره الناجع على الشباب . وأن تبين أخيرا أنه بتكليفه اقليدس تدوين المحاورة ، انما يرد الجميل بطريق غير مباشر الى زميله القديم في الكفاح في الأيام السابقة .

كل هذا في الواقع راجح جدا ^(١) . ولكنه لا يفسر لنا لم يقرأ اقليدس وطربزون المحاورة التى نحن بصدددها . ويمكن أيضا أن لا يكون هناك في الواقع أى اشكال ، وأن طربزون واقليدس انما فعلا هذا لأن أى واحد غيرهما لم يكن يفعل غير ذلك . وبعبارة أخرى ، لأن أحدا لم يكن يقرأ المحاورات كما يقرأ الكتب — أعنى كما تقرأ نحن الكتب — وأن الجميع كانوا يقرأونها بصوت عال ^(٢) . هذا ممكن ، وله أهميته فعلا . ولكن لعل الأمر يتعلق بشيء آخر ، أى بتذكر أمر معين — وهذا ولا شك لا يحتاج الى قول ولكن من الأفضل أن نقوله — وهو أن المحاورة تكتب لمستمعين ،

(١) يمكن أن يضاف أيضا أنه باسناد تدوين المحاورة الى اقليدس يبين لنا أفلاطون طبيعته في التخفى . وأنه ، من جهة أخرى ، برده الجميل لصديقه القديم يريدنا أن نفهم أن نقده لجدل مدرسة ميجارا ليس موجها ضد اقليدس وأستاذه بارمنيدس . (٢) كانت القراءة بصوت مرتفع منتشرة في العصور القديمة بشكل لا يمكننا تصويره .

ولستمعِين ليسوا أيا كانوا ، ولكن لمستمعِين — مثل صاحبيّ
تيتاتوس — ملمين جيدا بالمذاهب السقراطية وبالفلسفة بوجه
عام . وفي هذه الحالة ، يوجه إلينا أفلاطون تحذيرا ، فكأنه يقول
لنا : اتنبهوا ! هذه المحاورَة ليست من أنجل المبتدئين ، انها تبحث
موضوعات صعبة . وإن شئتم أن تفهموا فضعوا أنفسكم موضع
طريزون واقليدس ، لا تنسوا أنهما هناك .

إن شخصيات المحاورَة معروفون لنا جيدا . فتيدودرس
من قورينا ، رياضي ماهر وفلكي بارع وأستاذ حاذق . وتيتاتوس
أفضل تلاميذه ، وعضو الأكاديمية فيما بعد ، واحد من أوائل
المهندسين في زمنه . انهما المتحاوران المثاليان في مناظرة عن العلم .
ومع ذلك تنتهي المحاورَة باقرار الجهل والدعوة الى أبحاث مستقبلية .
نتيجة سلبية كالعادة ، وكالعادة أيضا لها أهميتها ، على الأقل
لنا نحن المستمعين . فنحن في الحقيقة نقرر — اقرارا لم يفقد
بعد قيمته — أن العلم والفلسفة شيئان مختلفان ؛ وأن الانسان
يمكن أن يكون عالما بارعا ويأتي بالجد جدا من العلم دون أن
يعرف بالمرّة ما يفعل . وهذا هو ما يحدث في أغلب الأمر ^(١) .

تبدأ المحاورَة بمعناها الصحيح « بظهور » الشاب تيتاتوس .
ويروح سقراط ، الذي يرصد دائما الشبان الذين يشرون بخير ،

(١) ان كتب « الفلسفة العلمية » التي يكتبها اشهر العلماء
تؤيد رأى أفلاطون .

يسأل تيودورس اذا كان يوجد بين تلاميذه « شاب جدير بالذكر » . ويشئى تيودورس على طبيعة تيتاتوس الرائعة ، فهو يظهر بعدة هبات عقلية غير عادية ، قلما تجتمع فى شخص واحد — سرعة ادراك وقوة ذاكرة — مصحوبة بصفات أخلاقية نادرة — رقة وتواضع وشجاعة ، — مما يكون كلا فريدا . أما من ناحية المظهر الخارجى فهو للأسف لا يرقى الى هذه الدرجة : انه يشبه سقراط ، فهو مثله أفتس الأنف قبيح الوجه . (اننا نتذوق الفكاهة ونذكر : أن لتيتاتوس أيضا مواهب فلسفية و « طبيعة فلسفية » ، وهذا ما لا يستطيع تيودورس ، لأنه ليس فيلسوفا ، أن يراه فيه ، بينما هذا هو ما يحكم به سقراط عليه من أول نظرة) .

وببدأ الحديث ، ونرى سقراط — ملاحظة طبيعية فى وسط من العلماء — بعد أن يؤكد أنه كان دائما يعتقد أن « العلم والحكمة ليسا الا شيئا واحدا » (١) يعترف بعد ذلك أنه لا يعرف جيدا ما هو العلم على وجه التحقيق . فهل يستطيع تيتاتوس أن يقول له ؟ — ويرى هذا أنه أمر يسير : فكل ما تتعلمه عند تيودورس ، الهندسة ، والفلك ، الخ .. ثم الحرف والفنون : جميعها علم (επιστήμη)

نرى ان تيتاتوس ، مثل مينون (وهذه علاقة ثابتة للمحاوره السقراطية) ، يفهم خطأ سؤال سقراط ، فبدلا من أن يقدم لنا تعريفا

(١) نضع خطأ تحت هذا .

(حدا) ، فانه يقدم مجموعة من الأسئلة . ولكنه ، على خلاف مينون ، عندما يطلعه سقراط على ما يقع فيه من دور ، فانه يدرك ذلك جيدا ويلاحظ أن المشكلة التي يضعها له هي تماما من نفس نوع المشكلة التي حلها منذ قليل ، أى أن يعرف كيف يعطى تعريفا عاما « للأعداد » الصماء . وهو تعريف حصل عليه بوساطة التقسيم الثنائى ، بتقسيمه أولا جميع الأعداد الى « مربعات » و « مستطيلات » ، وبتسمية المعدلات (المتساوية) للأعداد المربعة « أطوال » μήκος ، والمعدلات (المتساوية) للأعداد « المستطيلة » (السابق تحويلها الى مربعات) ؛ « قوى » δύναμις واذن فستمثل سلسلة الأعداد بسلسلة من المربعات ، وتمثل أصولها — غير المتطابقة في ذاتها وان تتجت عنها سلسلة متطابقة — بسلسلة من « الأطوال » و « القوى » ^(١) . ويفتن سقراط ، فهناك بصراحة ما يستحق أن يفتن به ، ثم يقول لتيتاتوس مشجعا : « فلأخذ كنموذج اجابتك على سؤال القوى ، فكما أدركت أنها على تعددها تدرج تحت وحدة صورة واحدة ، فلتحاول بالمثل أن تطبق على العلوم المتعددة تعريفا واحدا » .

(١) سيجد القارئ في مقدمة م . أ . ديس M. A. Diès. لحاورة تيتاتوس (مجموعة جيوم بوديه . باريس ١٩٢٤) Coll. Guillaume Budé ما يريد الوقوف عليه من بيانات عن هذا الموضوع .

ومع ذلك يتردد تيتاتوس . فالمشكلة تشغل ذهنه ، ولكنه لا يرى بوضوح . ولكى يستحثه سقراط يشرح له أن الاضطراب والعناء اللذين يشعر بهما هما العلامة الأكيدة على أن نفسه حامل بفكرة . فهو ، أى سقراط ، ابن القابلة ، قد ورث عنها ، بشكل ما ، فنا . غير أنه يختلف عنها . فهو لا يقصد النساء ، وانما الرجال ، ويولد النفوس لا الأجسام . وهو اذن كالتقابل لا يلد شيئا هو نفسه ، ولكن لديه مهارة فائقة فى مساعدة الشبان على أن يضعوا بنات أفكارهم ، وفى أن يميز ما اذا كان نتاج جهودهم سليما وقويا ، أو على العكس ضعيفا ومشوها . وهى عملية يزيد من أهميتها ويزيد من صعوبتها ، (وهذا ما لا يحدث أبدا فى الأجسام) أن النفوس قد تضع أحيانا لا ثمارا حقيقية وانما ثمارا مموهة زائفة . ثم يعرض على تيتاتوس أن يستفيد من فنه . فلتعد اذن الى الموضوع يا تيتاتوس . ولتحاول أن تقول لنا مهم يتكون العلم ؟ » . ويتشجع الشاب ويستجيب لرغبة سقراط فيجيب قائلا : « فى رأى ، وعلى الأقل فى رأى حالىا ، العلم ليس شيئا سوى الاحساس — ويرى سقراط أنه « رأى ليس بالمبتذل » ويضيف قائلا : « انه أيضا رأى هرو تاجوراس . قد تختلف صياغته قليلا ؛ ولكنه يذكر نفس الشيء . فهو يقرر فى الواقع ما يأتى تقريبا : « الانسان مقياس الأشياء جميعا » مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس

لا وجود ما لا يوجد منها » . — ولعلك قرأت هذا — ويقره تيتاتوس قائلا : نعم ، قرأته كثيرا « (١) .

فالمذهب الحسى عند تيتاتوس يستلزم اذن مذهب النسبية عند بروتاجوراس ، بل انه مماثل له . ونسبية بروتاجوراس بدورها ، كما يسهب سقراط فى شرحها لنا ؛ تتضمن حتما نوعا من ميتافيزيقا التغير من النوع الهرقليطى . ولكننا اذا دفعنا بمذهب التغير هذا الى نتائج النهائية فانه يؤدى بنا الى تصور عالم لا يوجد به شىء ، ولا يظل به شىء أكثر من لحظة ، فكل شىء متحرك — موضعا وكيفا — أى متغير فى المكان وفى الخصائص . ومن الواضح جدا أنه لن يكون فى مثل هذا العالم ، عالم التعدد البحت الذى لا توجد به أية وحدة ، أى شىء أو أى موضوع ، ولا يمكن أن يوجد به أى يقين وبالتالى أى علم . واذن ينهدم مذهب الحس المطلق نفسه (٢) .

(١) اذا كان العلم يساوى الحس ، فمن الواضح ان لا يوجد « علم » للأخلاق . أو اذا شئنا ، فمن الواضح أن الأخلاق ليست علما .

(٢) هل تفسير أفلاطون لمذهب بروتاجوراس تفسير صحيح ؟ اننا فى الواقع لا نعرف . فلعل بروتاجوراس لم يعلم مذهبا حسيا فرديا وانما مذهبا حسيا لعلم الانسان ، نوعا من فلسفة العقل السليم (الواقعى هو ما يدرك بالحس ، أو ما هو موضوع ادراك حسى) وجهها بروتاجوراس على الخصوص ضد التصورات أو الخرافات أو مظاهر السحر الدينية لمعاصرة .

ومرة أخرى ، ليس عملنا هذا عرضا ولا شرحا لمحاورة تيتاتوس . وكذلك فالتا لن ندرس بتفصيل المناقشة الطويلة التي يسط فيها سقراط وينقد النسبية عند بروتاجوراس بجميع صورها ومن جميع وجهاتها — الفردية الاجتماعية والبرجماتية . ان هذا مهم جدا ، ومفيد جدا ، وحديث جدا : ولكنه سيذهب بنا بعيدا وسينحرف بنا عن غايتنا .

غير أننا نلاحظ أن مذهب بروتاجوراس ؛ على الأقل في تفسير أفلاطون له ، يؤدي الى انكار وجود عالم موضوعي ، بل وجود عالم مشترك للجميع . وسنصل في النهاية الى تقرير أن كلاً منا ، أن كل انسان يعيش في عالم له ، في عالم خاص ، يتحول ويتبدل من لحظة لأخرى ، وفيه — أو بالأصح وفي هذه العوالم — يكون كائنا ، وكائنا حقيقيا ، بالنسبة للذات (وهي أيضا وقتية) ما يبدو لها أنه كائن ، أو ما يبدو أنه كائن حقيقي في كل لحظة . وبعبارة أخرى ؛ ان مذهب بروتاجوراس يهدم وينكر التمييز بين الواقع والظاهر ؛ بين الاعتقاد الشخصي والحقيقة . ولكن فلنعد الى ما في محاورة تيتاتوس من استدلال . فبجانب النقد السلبي لنسبية بروتاجوراس ؛ النقد بواسطة الهدم الذاتي الذي تحدثنا عنه ، نجد فيها بالمثل نقدا من نوع آخر ؛ نجد نقدا ايجابيا ؛ نقدا واقعا . فالنسبية عند بروتاجوراس تقتضي —

أو تقرر — عدم وجود موجود غير مرتبط بالحس ، أو موضوع مستقل عن الذات . ولكن علمنا يتسع ، أو هو يزعم انه يتسع لمثل هذا الوجود . انه يسمح بالتوقع ، أى بتقرير ما يختص بالمستقبل . فهو يحكم على موضوعات لا يتوقف أمرها علينا ؛ حيث أن الأحداث المستقبلية ستقع ، أو لا تقع ، دون اعتبار لاعتقاداتنا بشأنها . واذن ، فيما يتعلق بالمستقبل ، فالإنسان ليس هو مقياس الأشياء ، بل على العكس ، ان «الأشياء» هي «مقياس» الإنسان ، ومقياس الحق — أو الباطل — موضوع « علمه » المزعوم . وزيادة على ذلك ، وقد يكون هذا أكثر أهمية أيضا ، فان المستقبل ، من حيث هو كذلك ؛ ليس موضوعا للحس ؛ وانما للفكر ولا يصح هذا عن المستقبل فقط ، اذ حتى في الحاضر ، وأكثر من ذلك في الادراك الحاضر ، توجد طائفة من الأشياء لا تدرك ولا تطلب بالحواس . فالادراك الحسى في الواقع ليس هو الحس ، انه شيء أكثر تعقيدا ، شيء يوجد فيه عدد كثير من الاحساسات بمعنى الكلمة موحدة ومنظمة في الذات ، أى في النفس . وأيضا ليس الحس هو الذى يدرك ، بل النفس بواسطة أعضاء الحس . وكذلك فان النفس لا الحس هى التى تدرك معنى الألفاظ التى تفهمها — وهذا هو ما لاحظته تيتاتوس منذ بداية المحاورة ولكن دون أن يرى مع ذلك ما تنطوى عليه ملاحظته . وأخيرا فان النفس هى التى تفهم ما هو مشترك بين اثنين أو أكثر

من المحسوسات ، أى وجودها ، وعددها ، وتشابها ، وتطابقها ،
وتباينها .. « فليس للحواس المشتركة ما للحواس من عضو خاص
بذلك اذ يبدو أن النفس ذاتها وبذاتها هى التى تفعل فى كل شيء
الفحص الخاص المشترك » ومن أجل هذا يعلمنا سقراط أن
« للإنسان والحيوان ، فور ولادته وبهبة من الطبيعة ، قدرة على
الاحساس بكل الانطباعات التى تسلك طريقها الى النفس عن
طريق الجسد . ولكن الحجب التى تقابل بين هذه الانطباعات من
حيث علاقاتها بالذات (الماهية ، οὐσία) وبالنافع ، انما تتكون
فحين تتكون فيهم بالجهد ، مع مرور الزمن ، وبالغناء الشديد
والمران الطويل . وكما أننا لا يمكننا الحصول على الحقيقة اذا
لم نحصل على الذات (الماهية οὐσία) ، وأن العلم لا يمكن
أن يوجد حيث لا توجد الحقيقة ، فيستتبع ذلك أن « العلم
لا يوجد فى الانطباعات وانما فى تعقل الانطباعات » « فى
الفعل ، أيا كان اسمه ، الذى بوساطته تشغل النفس فقط ومباشرة
فى دراسة الموجودات » .

ويذكر لنا تيتاتوس أن اسم هذا الفعل هو « الحكم »
أو « الظن » . كما أنه يقترح — دون أن يتخذ فى ذلك أى
تحفظ : فما هذا الا فرض — مطابقة العلم بالظن . ولكن ليس
بأى ظن كان ، فقد يكون الظن صادقا أو خاطئا ، وانما بالظن
الصادق δόξα ἀληθής .



انّ تعريف العلم بالظن الصادق تعريف مبتذل دارج . ثم انّ سقراط يعارض اعتراض المجادلين ، المبتذل والدارج أيضا ، فيما يتعلق باستحالة الظن أو الحكم الخاطيء ، وبعبارة أخرى استحالة الخطأ ^(١) . فالواقع أننا اما نعرف الشيء أو نجهله . فالانسان لا يمكن أن يجهل ما يعرف ، ولا يمكن أن يعرف ما يجهل . ولا يمكنه أن يخلط بين المعرفة والجهل ، أو بين الوجود واللاوجود ، بين ما هو كائن وما هو غير كائن . ان موضوع الحكم الخاطيء هو اذن غير الكائن . ولكن غير الكائن ليس بشيء ، والحكم الذى يحمل على لا شيء ليس هو أيضا بحكم بالمرة . فترى جيدا : أن الظن الخاطيء مستحيل ، وهذا هو ما يمكن أيضا تبينه ببساطة ، بالتأكد من أننا لا نخدع فيما نعرف ولا فيما نجهل ، وأننا لا نخلط بين ما نعرف وما لا نعرف .

ومع ذلك فالظن الخاطيء حقيقة واقعة : فلا يمكن الشك في الخطأ . فكيف اذن نفس حدوثه في التفكير ؟ ولكن ، أولا ما هو التفكير ؟ ويفسره لنا سقراط بأنه « قول تتحدث به النفس مع نفسها في الموضوعات التى تبحثها .. فالتفكير عندها ليس الا المحاورة ، أن توجه لنفسها الأسئلة والاجابات ، ماضية من الاثبات الى النفى . فاذا ما انتهت ، سواء بحركة بطيئة أو بوثبة

(١) مشكلة الخطأ مشكلة خطيرة جدا وهى « عقدة » للفلسفة .

سريعة ، الى قرارها الأخير ، التى تظل ثابتة على تأييده ولا يخامرها فيه شك ، فعندئذ نعرف بأن لديها ظنا . ولهذا فان استقرار الرأى هذا يسمى عندى قولا . والظن يسمى قولا ظاهرا ، لا معنى بذلك القول الذى نخاطب به شخصا آخر ، بل المناجاة الصامتة مع النفس » (١) .

هذا الوصف الجميل الذى يصفه سقراط — ونلاحظ ، ملاحظة عابرة ، أنه يفسر لنا علة وجود المحاورة — (٢) هل يسمح لنا بتحديد النقطة التى عندها ينزلق الخطأ الى عقلنا ؟ ربما ، على شرط أن نفهمه جيدا ، وأن نعرف كيف نحل رموزه ، وأن تتبين ما يحاول سقراط أن يبينه لنا .

ولكن فلنعد الى مشكلة الخطأ . يقول سقراط ان الخطأ لا يمكن أن ينتج حين تكون النفس ، وهى تحكم ، « متصلة » بالموضوعات التى يحمل عليها الحكم ، وحين تكون هذه الموضوعات « حاضرة » فى الفكر . كذلك لا يمكن لانسان أن يخلط بين العدد الزوجى والفردى ، وبين الواحد والآخر ، وبين الخير (فى ذاته) والشر ، ولكن قد يقع الخطأ حيث يكون أحد الطرفين موجودا بينما الآخر غير موجود . فى حالة مثلا ما اذا استعنا

(١) كيف لا يذكرنا هذا بديكارت الذى كان ، وهو الى جانب المدفأة « يتسامر مع افكاره » ؟
(٢) التفكير هو محاورة النفس مع نفسها .

بالذاكرة على تفسير الاحساس الموجود . فالواقع أن الذاكرة تحجز وتحفظ آثار الانطباعات السابقة « كما لو أن بالنفس قطعة من الشمع المشبع » سجلت فيها وحفرت هذه الانطباعات . فالتعرف على موضوع حاضر هو اذن الرجوع بالاحساس الحالى الى الطبعة التى سبق أن انطبعا . ولكن هذه الطبقات تختلف درجة وضوحها — تبعا لنوع الشمع — علاوة على أنها تفسد بمرور الوقت . كما أنه يحدث أحيانا اقتقاد الموضع الصحيح : وما التعرف الخطيء أو الخلط الا هذا .

نظرية جميلة ابتهج لها تيتاتوس . ولكنها للأسف لا تفسر الحالات التى يحمل فيها الخطأ على موضوعات غير محسوسة : كالأخطاء فى العمليات الحسابية حيث يكون الأمر ليس عد الموضوعات الموجودة ، وانما جمع الأعداد نفسها . فهذه الأعداد كما نعلم ليست موضوعات للحس وانما هى موضوعات للفكر . ولما تكشف قصور النظرية الفسيولوجية للذاكرة بصورتها البدائية لآثار طبعا فى الشمع ، وضع سقراط نظرية أخرى ألفت منها ، قدر لها أن تعمل على تفهيمنا فى النهاية كيف أنه من الممكن « أن لا نعرف ما نعرف » . انما يتحتم علينا أولا أن نحدد معنى المعرفة . ولكن أليس من « الصفاقة » ، هكذا يلاحظ سقراط — وهى ملاحظة لها أهميتها القصوى — أن نرغب فى مناقشة

المعرفة ونحن لا نعرف ما هو العلم ؟ قد ينهانا مجادل عن استعمال هذه الألفاظ ويأخذ علينا طريقتنا المعيبة في المجاورة . وسيكون على حق ، اذ « كثيرا ما قلنا في الواقع ، « نحن نعلم » و « نحن لا نعلم » ، « نحن نعرف » و « نحن لا نعرف » كما لو أننا ندرك كل هذا ، في الوقت الذي ما زلنا نجهل كل شيء عن العلم . ان « الدور » واضح ؛ ولا يمكن للأسف تجنبه . ويوجه تيتاتوس سؤاله المربك : ولكن بأية طريقة ستناقش يا سقراط اذا أنت تجنبت استعمالها ؟ » وعندئذ يجيب سقراط : « ولا طريقة ، كما أنا » (١) .

اذن فلنستمر . يقال ، يعرف بمعنى لديه علم . ويحسن أن يقال : يملك العلم وليس لديه العلم . فسيتيح لنا هذا أن ندخل في دائرة المعرفة التمييز بين الواقع واللاواقع ، بين الوجود واللاوجود ، وهو ما اتبعناه لنقابل بين الاحساس والذاكرة . فنحن في الواقع نملك أشياء كثيرة ليست لدينا « بين أيدينا » . فالرداء الذي لدينا هو ملك لنا حتى لو لم نرتديه . ومثل ذلك كل ما تعلمناه ، جميع العلوم التي اكتسبناها ، فنحن نمتلكها ونخترنها بطريقة ما في الذاكرة حتى عندما لا تفكر فيها ، وحتى عندما لا تقدمها في وقتها الى العقل . ويشبه سقراط الذاكرة

(١) نوجه الاهتمام الى هذا .

بييت للطيور (عشة) احتفظ فيه صاحبه بكل الطيور (العلوم)
التي صادها . فهو يمتلكها في (عشته) ، دون أن تكون مع ذلك
بين يديه . وهو يستطيع أن يتناولها من بيتها ، ولكنه ان فعل فقد
يخطيء ويمسك بطائر بدلا من آخر ، يمسك بيمامة بدلا
من حمامة . وبالمثل أيضا عندما نبحت في ذاكرتنا عن العلوم
التي أودعناها اياها والتي نمتلكها ، أو بعبارة أخرى ، الأشياء
التي تعلمناها والتي نعلمها ، فقد يحدث أن نخطيء وبدلا من أن
نمسك بتلك التي نبحت عنها نمسك بأخرى .

ان تفسير الخطأ — أو تفسير « الظن الكاذب » — يبدو
مرضيا لأول نظرة . ولكن لأول نظرة فقط . اذ أنه يقتضى
القول — نتيجة سحيرة ومؤسفة جدا — بأن الجهل هو في الواقع
من العلم ^(١) . فانا اذا وضعنا ، كما يقترح تيتاتوس ،
في (عشتنا) مع « العلوم » بعضا من « اللا علوم » كيفما اتفق ،
— الأمر الذى يتيح لنا القول بأننا نخطيء اذا أمسكنا « بلا علم »
بدلا من أن نمسك « بعلم » — فان هذا لن يفترض فقط
أن مشكلة الخطأ قد تم حلها ^(٢) . وانما سيعود بنا في الحقيقة
الى نقطة البداية . لأن من كوّن ظنا كاذبا بامساكه لا علم

(١) لا يمكن ان يخطيء الانسان الا فيما يعلم ، الا فيما تعلمه .

(٢) لأن اللاعلوم أخطاء ، فان الحل الذى يقترحه تيتاتوس
يفترض اذن وجود الخطأ كشيء واقعى .

(بدلا من علم) سيعتقد مع ذلك أنه انما يكون ظنا صادقا .
وبذلك سيخلط بين العلم واللاعلم . ثم يعود المجادل الى براهينه
وحججه القديمة فيسألنا : « أيمكن أن نعرف هذا وذاك ، العلم
واللاعلم ، ونأخذ مع ذلك الواحد بدلا من الآخر ؟ » اننا اذا قلنا
ان التمييز بين العلم واللاعلم هو موضوع علم جديد (علم
من الدرجة الثانية) ، فيجب علينا ، لتفسير الخطأ في هذا العلم
الجديد ، أن نبني بيتا للطيور جديدا وهكذا الى مالا نهاية .

ان مطابقة العلم بالظن الصادق (أو بالعكس الظن الصادق
بالعلم) يجعل اذن الظن الكاذب مستحيلا . ولكننا بتعريفنا العلم
بأنه ظن صادق نسهم في وجود الظن الكاذب . واذن فقد انتهى
بنا الأمر الى تناقض شكلي . وأدت الدراسة الجدلية لفرض
تيتاتوس الى هدمه هدمًا ذاتيا ^(١) . واذن فليس العلم ظنا صادقا ،
وليس الظن الصادق علما . (هذا ، بالمناسبة ، يفسر لنا امكان
الخطأ أو امكان الظن الكاذب) ، ويمكننا ، من ناحية أخرى ،
التحقق من ذلك بطريقة مباشرة وأسرع وأيسر كثيرا . فاننا

(١) يبدو أن الاستدلال الهدام في حقيقة الأمر استدلال
سوفسطائى . واننا لنعجب أحيانا اذ نرى أفلاطون يأتى به على
لسان سقراط ويستخدمه على أنه استدلال سليم . ان ما نلاحظه
بدرجة كافية هو ان هذا الاستدلال لا يقوم الا على افتراض مطابقة
العلم بالظن . فاذا اعترفنا بالتطابق ، فان النتيجة ستصبح
مبتذلة . لأن « الظن الكاذب » يعنى عندئذ « العلم الكاذب » .

في الواقع نرى كل يوم أن الفصاحة المقنعة لمعلمي البلاغة ، تولد في نفوس أولئك الذين يصغون إليها ، دون أن تعلمهم شيئا ، جميع أنواع الظنون . بل يحدث أيضا ، عند نظر احدي الدعاوى ، اقتناعا من القاضى بكلامهم ، أن يكون ظنا صادقا ويصدر حكما صحيحا على وقائع من المستحيل أن يكون لديه

* * *

ما هو العلم اذن؟.

من الضروري بذل جهد جديد لتعريفه . ويتذكر جأة أنه سمع أحدهم يقول عن هذا الموضوع شيئا ب عن ذاكرته وتذكره الآن ، ذلك هو أن « الظن الصادق ب بالعقل هو العلم ' (δόξα ἀληθής μετὰ λόγου)
افتقر الى العقل كان بعيدا عن كل علم . ولذلك فان التي لا يتدخل فيها العقل لن تكون موضوعا للعلم : تلك نس العبارة التي استعملها » .

، أحدهم هذا الذى أشار اليه تيتاتوس هو على أرجح الآلات سقراط نفسه . ألم يقل لنا فى محاوره مينون وفى -ها ان الظن (δόξα) يختلف عن العلم فى أنه ضعيف وغير . . نقر ولا يستطيع أن يثبت نفسه ، ولكنه يصبح علما اذا أدبه

وقيده الاستدلال العقلي ؟ كما أن أغلب النقاد يرون أن المبدأ الذى استخدمه تيتاتوس — العلم هو الظن الصادق المصحوب بالعقل — هو استدعاء لتعريف أفلاطونى صحيح ولكنه يرجع الى زمن متقدم أو مرحلة سابقة من تفكير أفلاطون . فأفلاطون إذن فى محاوره تيتاتوس انما يصوّب ويصحح وينقد نفسه .

ونحن شخصيا لا نعتقد فى شيء من هذا . وانما نعتقد على العكس أن الموضوع اما أن أفلاطون رأى أن يبعد عن مذهبه مذهباً مماثلاً فى الظاهر (من المرجح أنه مذهب هرقليطس) ، أو أن يتجنب ما يمكن أن يكون فى مذهبه من لبس قد يخلط بينه وبين هذا المذهب . والواقع أن المبدأ الذى اتقده أفلاطون لا يماثل ذلك الذى ذكره على لسان سقراط . لقد أخطأ تيتاتوس الشاب فى التذكر أو أنه أخطأ فى الفهم . كما يرى سقراط أن النظرية التى أشار اليها تيتاتوس تماثل تلك التى كان « يحلم » بها ، والتى بناء عليها يكون كل ما فى الطبيعة مركبا من عناصر معينة بسيطة (στοιχεία) هى التى تكونها ، مثلها مثل الحروف : « فالمركبات » و « المقاطع » و « الكلمات » تكون ، طبقا لهذه النظرية موضوعا « للعقل » (λόγος) ^(١) وبالتالي موضوعا للعلم أما عن العناصر

(١) يصعب بوجه ترجمة كلمة (λόγος) ، اذ انها تعنى فى

نفس الوقت ، العقل والقول والتناسب (ratio et verbum)

أو الحروف فاننا لا نستطيع أن « نقول » شيئا ، انها لا يمكن أن تكون الا مدركة بالحواس (αἰσθητά) ، ولا يمكن التعبير عنها ، انها لا معقولة (ἀλογα) وتظل اذن خارج دائرة الحديث والعقل . انها « تجل عن الوصف » . ومعنى هذا ، بعبارة أحدث ، أن كل مركب يحتمل بالضرورة عناصر لا معينة («غير جذرية») ، وأن كل مركب فان بناءه أو تكوينه هو الذى يكون موضوعا للعقل وبالتالي يكون موضوعا للعلم . فحروف الكلمة أو مقاطعها لا معنى لها ، أما الكلمة فلها معنى . نظرية توجيهية جدا وحديثة جدا ... ولكن سقراط يرى أنه من الصعب الاعتراف بأن العناصر التى يمكن أن نحلل اليها المركب المعقول تكون هى نفسها خارج نطاق العقل ^(١) . وأتينا اذا أردنا ، على العكس ، انكار أن « المقطع » مكون من حروف وجعلنا منه وحدة صورية بسيطة ، فستكون هذه نفسها عنصرا ، وبالتالي لا عقلية (ἀλογος) . وزيادة على ذلك — اعتراض واقعى — ألا تتعلم

(١) عناصر الكل المعقول ، المكونات المثالية للفكرة ، يجب ان تكون — وهى فعلا — معقولة ، ولو أنه لا يمكن تعريفها . فما من عنصر — ولو كان حسيا بحتا — يكون ἀλόγος تماما ما دام من الممكن ان يتميز من غيره وأن يماثل نفسه . ان النقد الذى يقدمه لنا أفلاطون لموضوع الاضافة هو نقد جد مثير .

الحروف قبل المقاطع ؟ وهل تعلمنا لها شيء آخر سوى التعرف عليها وتمييز بعضها عن البعض ؟ (١) .

وما عدا ذلك فقليل الأهمية . وأخرى بنا أن نرى بوجه عام « ما يمكن أن يعنيه هذا الـ λόγος (العقل أو القول) الذي ، باضافته الى الظن السليم ، يولد أقصى كمال للعلم » . ولكن ، (λόγος) تعنى أولا القول . واطافة القول الى الظن السليم تمنحه شيئا سوى التعبير اللفظي ، ومن الواضح ان هذا لا يغير من طبيعته حيث أن كل ظن خليق بالتعبير عنه .

واضافة القول (λόγος) الى الظن السليم يمكن أن تعني أيضا : اضافته الى المعرفة الاجمالية — والمبهمة — للشيء ، معرفة تركيبه والعناصر التي تكوله . فنحن نعرف جيدا ما هي العربة . ولكننا لا نعرف احصاء المائة قطعة — في رأى هزبود — التي تكونها : فمن يستطع ذلك يكون لديه علم ، أما نحن ؛ فليس لدينا سوى الظن ، ويرى سقراط أنها فكرة جديدة بالاهتمام وأن هذا القول (λόγος) يضيف ، بلا شك ، شيئا الى الظن العادي الذي لدينا عن الشيء . ولكن أهذا علم فعلا ؟ كلا . اذ لكى يكون علما لوجب اذن على من يعرف جميع الأجزاء

(١) ان نظرية اللاجدرية التي اشتغل بها تيتاتوس ثبتت لنا تماما أن ما قيل عنها لا جذرية ليست كذلك بالمرّة .

المكونة للعربة (أو جميع حروف إحدى الكلمات) أن يستطيع معرفتها أيضا وهي تكون جزءا في كل آخر أيا كان (أو اذا وجدت في كلمة أخرى) . فمعرفة كيف نحصى في الترتيب المطلوب العناصر المكونة لموضوع ما لا يعنى اذن أن لدينا حقيقة علما بها (١) . وبعبارة أخرى . هناك اذن قول *ἀδύτος* لا يحول الظن السليم الى معرفة (٢) .

وأخيرا ، معنى ثالث وأخيرا للمصطلح يدل على « الفصل *διαφορά* الذى يميز كل موضوع عن جميع الموضوعات الأخرى » . ولكن الظن السليم مضطر الى عدم الاكتفاء بالعموميات المبهمة والى أن يميز الموضوع الذى يحمل عليه عن غيره من الموضوعات : والافكيف يستطيع اذن ، اذا هو لم يميز تيتاتوس من تيودورس ولا من سقراط ، أن يقول كلمة حق (٣) عن تيتاتوس ؟ — اذن ، ماذا تعنى اضافة القول *ἀδύτος* اضافة حكم (ظن سليم) يختص بالفصل ؟ انه أمر يدعو الى السخرية تماما فاذا قلنا ان ما نراه تحت بصرتنا ليس هو اضافة ظن الى آخر ، وانما هو اضافة علم بالفصل الى ظن صادق ،

-
- (١) يجب أن تكون العناصر ذاتها موضوعات للعلم .
 (٢) المعرفة التى لدى الصانع من خبرته العملية ليست علما .
 (٣) انه لا يستطيع حتى أن يقول كلمة كذب ، انه لا يستطيع أن يقول شيئا بالمرّة .

فاننا سنفلت ولا شك من السخرية ، ولكننا من ناحية أخرى
سنجد أنفسنا أمام تعريف دورى لا يمكن تلافيه .

بلغنا الآن نهاية المحاوره ، ونلاحظ أن المناقشة لم تسفر عن
شئ . ولم يعد لدى تيتاتوس شئ يقول . لقد تمخض حقيقة ،
ولكنه لم يلد الا هباء . ويختتم سقراط الحديث بقوله لتيتاتوس
انه وقد صقلته التجربة التى خبرها الآن ، اذا سعى الى التفكير
من جديد فمن المحتمل أن ينجب شيئا أفضل . أما الآن ، فيجب
على سقراط أن يرحل : اذ عليه أن يعود الى « رواق الملك » ليرد
على الاتهام الذى وجهه اليه ميليتوس .

* * *

ونعلم تماما أن الحديث لن يأتى بجديد اطلاقا فى موضوع
العلم . فسقراط لن يستطيع توجيهه بعد ذلك . واذن فاننا لن
نعرف أبدا ما هو العلم ... اللهم الا اذا كنا قد عرفناه من قبل ،
أو استطعنا أن نستخلص من المناقشة التى دارت أمامنا نتيجة
ايجابية ، نتيجة لم يستطع أو يعرف تيتاتوس — الذى لم يفهم
درس سقراط ولم يتلاءم مع أحكامه — أن يستخلصها منها .

لم يفهم تيتاتوس الدرس ، ولم يتلاءم مع أحكام سقراط ،
هذا لا شك فيه . وهنا أيضا يمكننا أن نفهم السبب : لأنه ما زال
حدثا (فليست الفلسفة من شأن الشباب : قد يصبح الانسان

فى سن مبكرة عالما فى الرياضيات ولكن ليس فيلسوفا (وليست لديه أية خبرة بالبحث الفلسفى ، ولأنه شديد التواضع ولا يجرؤ على القيام بالمجهود الفكرى الشخصى الذى يطلبه منه سقراط ^(١) . كما أنه لم يلد شيئا بالمرة . فحملة كان حملا كاذبا ولم يكن أحد ممن أنجبهم ابنا له : نعى انه لم يكن ثمرة تفكير خاص . انها ظنون — وظنون كاذبة — تلك التى جمعها من محاضرات وأحاديث . ثم انه فى مناقشته مع سقراط قد استخلصها من ذاكرته لا من أغوار النفس حيث يكمن العلم الحق ، ذكرى الحقيقة التى عرفتھا من قبل ، أو بالأحرى الموجودة بها منذ الأزل .

ولعل هذا ، من ناحية أخرى ، لم يكن خطأه . فائنا نبدأ كل شيء ، ودائما ، بالخطأ ، بنسيان أنفسنا ، فينبغى علينا أن نزيل الخطأ قبل أن نتجه نحو الحقيقة التى يحجبها عنا . فكذلك كان من الضرورى تطهير نفس الشاب تيتاتوس وإخلاؤها من الظنون التى زحمتها وعاققتها ، بتحولها نحو ذاتها ، من ادراك الحقيقة التى حصلت عليها من قبل . زحمة النفس وعماها بالظنون المكتسبة ... أليس هذا هو ما أدهشنا منذ بداية المحاورة ،

(١) انه لوقت قصير عديم الخبرة وفى نفس الوقت شديد التواضع . ونقول لوقت قصير ، لأنه سيبدل جهده فيما بعد فيصبح فيلسوفا .

عندما رأينا تيتاتوس يمد سقراط بمثل رائع للاستدلال العلمى الحقيقى وأنه ، فى نفس الوقت ، لا يعرف الاجابة عن السؤال — : ما هو العلم ؟ — الذى سأله له سقراط ؟ انه لكى يجيب اجابة سليمة ، لم يكن فى حاجة الا الى أن يصف لنا ويعرض علينا بالضبط ما قام بفعله فى التو . ولكنه ليس فقط لا يفعل ذلك — انه غير قدير على ممارسة التأمل ولم يتعلم عن طريق « اعرف نفسك » (γνῶνι σαυτόν) (١) — بل انه يجيب اجابة يتضح زيفها وخطؤها . فهل هناك ، فى الواقع ، شىء أبعد عن « الحسن » من دراسة الأعداد ، وعلى الأخص دراسة الأعداد الصماء وما بينها من علاقات ؟ أليس هذا أفضل دحض للمذهب الحسى ؟ — اننا نرى ذلك جيداً ، أما تيتاتوس فلا يخطر حتى بباله . (يغلو أفلاطون فى الرشاقة الى درجة يلاحظها عليه سقراط) : لقد قرأ كثيراً ، واستمع الى قول أستاذه تيودورس — الذى ، وهو لم يزل حدثاً ، قد تحول عن « المسائل المجردة » ليتفرغ كلية للهندسة ، واعتنق ، لصداقته لبروتاجوراس ، مذهبه فى المعرفة ، — بأن العلم هو « الحسن » ، فقال بذلك هو أيضاً . كما قال فيما بعد انه ظن صادق ، أو ظن صادق مصحوب بالعقل .

ومع ذلك ، فان عالماً فى الرياضيات معتاداً على متانة ودقة

(١) اعرف نفسك بنفسك .

البرهنة الرياضية كان يجب عليه أن يدخل في حسابه فوراً — كما فعلنا نحن — أن العلم الذى يقدم لنا (والذى يمكن أن يكون أساساً لحكم أو « لظن ») هو شيء آخر بالمرّة غير الظن (صادق أو كاذب) الذى قد يكون ثابتاً أو غير ثابت ، وغير الاقتناع الذى يمكن أن يكون حاصلًا فى النفس . ان الوصف الجميل الذى ذكره سقراط ، مشبها التفكير بالحديث ، بالمحاورّة التى تجربها النفس مع ذاتها ، كان يجب هو وحده أن يكفيه : أليس من الواضح أن هذا الحديث الذى توجهه النفس لذاتها والذى به وحده تقتنع فتأخذ بهذا الظن أو بذاك ، يمكن كذلك أن يكون قولاً « مقنعاً » — أو سوفسطائياً — أكثر منه استدلالاً علمياً ؟ ولكن ، اذا فهمنا هذا ، اذا فهمنا أن الظن ليس علماً ، وبالتالي أن الظن الصادق لا يتميز « فى ذاته » بشيء عن الظن الكاذب ، فاننا سنفهم فوراً امكان الخطأ ، امكان الخلط بين الظن الكاذب والظن الصادق فتأخذ الواحد بدلاً من الآخر . وزيادة على ذلك كيف نميز بينهما ، بين الظن « الصادق » والظن « الكاذب » دون أن نعلم أولاً ما هى الحقيقة ، أى دون أن نحصل على العلم ؟ ان كل هذه الدراسة للظن تفترض اذن وجود العلم ولا يمكن القيام بها الا اذا بدأنا به .

أما عن المأزق المحير — التقابل الشديد — بين المعرفة والا معرفة ، العلم والا علم ، فكيف أن تيتاتوس ، وقد تعود

على حل المشاكل وعلى اثبات النظريات ، على أن يستخلص من سلسلة من القضايا ، أو الحقائق ، أو الفروض ، النتائج التي تشملها ضمنا ، كيف لم يفهم بالتالى ما فى هذا المشكل ، الذى يزعم المجادل أنه حبسنا فيه ، من زيف وبطلان ؟ فمعرفة مالا نعرف ليست هى معرفة ما نعرف ... ونحن الذين حضرنا المحاوراة التى استخلص طواها التوليد السقراطى من تيتاتوس معرفة ما لا يعرف ، نحن الذين ، مثل تيتاتوس نفسه ، قرأنا أو سمعنا محاوراة « مينون » ، نعرف جيدا أن هذا ، باستبعاد الأمور المستحيلة ، هو الوضع الطبيعى والحقيقى بل والأساسى للوجود الانسانى .

معرفة ما لا نعرف ليست هى معرفة ما نعرف ... المعرفة هى الحصول على العلم ... ما معنى كل هذا ؟ هنا أيضا شئ نعرفه دون أن نعرفه . ان تيتاتوس لم يفهم الدرس ، لم يفهم المعنى العميق للنقد السقراطى لتعريفه الثالث والآخر للعلم . ومع ذلك فإنه واضح كل الوضوح ، وسبق منذ وقت طويل أن بصرتنا به المناقشة . ومنذ وقت طويل نبهنا سقراط فى الواقع الى أننا طوال بحثنا نستعمل لفظى « العلم » و « المعرفة » كما لو كنا نفهمها فعلا ، بل قال لنا أيضا انه أمر لا يمكن تجنبه ، وأنه هو على الأقل ، سقراط ، لم يستطع أن يفعل غير ذلك . ثم ألم ندهش كل الدهش لرؤية تيتاتوس ينتهى فى نهاية الأمر الى تعريف

دورى : الى أى شىء آخر يمكن أن ينتهى ونحن منذ البداية نتحرك فى دور ؟ ان خطأه الوحيد أنه لم يدخل هذا الأمر فى حسابه ، ولم يلحظ أننا لا نستطيع الخلاص منه ، ولم يفهم أن « الدورية » اللازمة لكل تعريف للعلم تكشف لنا عن الصفة الرفيعة لهذا المعنى . فتعريفه بالحد مستحيل كل الاستحالة مثل « حد » الوجود أو الخير .

ولكن ، كيف اذن يمكن معرفة ما العلم ؟ بنفس الطريقة تماما التى نعرف بها ما الوجود . ومن جهة أخرى ، فقد قال لنا سقراط ، بنص عبارته : ان العلم ليس شيئا سوى الحصول على الحقيقة . وان الحقيقة هذه ليست سوى الكشف عن الوجود ، فنحن نحصل على العلم عندما ننفذ الى داخل الحقيقة ، أى عندما تعكس أنفسنا باتصالها المباشر بالواقع — بالوجود — الحقيقة ، فتتجلى لها . هذا الوجود ، هذا الواقع — ونعيد ما سبق ذكره ؟ — ليس هو الركام المختلط للموضوعات الحسية التى يسميها العامة (والسوفسطائى) بهذا الاسم . فالوجود العادى ، المتغير ، المتقلب ، العابر ، ليس هو — أو بالكاد هو — الوجود . انه يوجد ، ولا يوجد ، فى نفس الوقت ، ومن أجل هذا فهو لا يكون ، ولا يمكن أن يكون ، موضوعا للعلم ، وانما هو على الأكثر موضوع للظن . كلا . ان الوجود الذى نراه أمامنا هو الوجود الثابت غير المتغير للماهية ، التى تأملت فيها

النفس من قبل ، أو بمعنى أدق ، التى تملك النفس مثالها ، وبرؤيتها تتذكرها — أو على الأقل يمكن أن تتذكرها — الآن ، والتى ما زالت لها فى النفس آثار ، أو أفكار « فطرية » .

ان ادراك الموجود فى ماهيته ، فى بنائه وفى علاقاته (ومن الواضح أنه لا يمكن فهم هذا دون القيام فعلا بمثل هذا التصور) ، أو ، وهو نفس الشيء ، الكشف والتعبير عن الوجود بالقول وفى الحقيقة ، هذا فى رأينا هو العلم ، العقل (ἀγνος) ؛ والطريق الذى تسلكه النفس والذى يقودنا نحو هذا التصور ، هذا هو ما نسميه « الاستدلال » .

ولكن ، أليس هذا هو الغرض الذى يستهدفه — بحسب ميدانه — الرياضى تيتاتوس ؟ وأليس هذا هو ما يعلمنا اياه بدرجة أعم بكثير وبطريقة أكثر عمقا ، أستاذنا سقراط عندما يحطم ويزيل ذلك الغشاء من الخطأ والظن الذى يغلف النفس ويعزلها عن ذاتها ، فيفتح بذلك ، أو يعيد فتح ، طريق الحقيقة الذى يقودها الى الوجود ؟ .

* * *

هذا ما زعمه ولا ريب أقليدس وطريزون ، أو هذا على الأقل ما أمكنهما زعمه ، وهما يصغيان الى قراءة محاوره تيتاتوس . وهذا ما ينبغى أن يزعمه قراء هذا العمل المحير . هذا — وأشياء أخرى كثيرة أغفلنا تقريرها .

ولو أنهما أعادا فيما بعد قراءة المحاورات السقراطية لأفلاطون وهما لن يحتاجا الى ذلك ولا شك ، وعنيا بأن يتخذا في كل مرة مكان القارئ / المستمع : فانهما سيجدان فيها ، هذا ما نرجوه على الأقل ، تلك الاجابات نفسها التي يرفض سقراط ظاهريا اعطاءها لهما . وسريان أنه ينبثق عنها مذهب قوى جدا ، يمكن تسميته بمذهب تعدد الاستعدادات الطبيعية ، وفهم قوى جدا أيضا للتعالم — أو التربية — الفلسفية . (اذ أن سقراط يمثل الفلسفة ويتجسدها كوسيلة وحيدة للتمييز بين هذه الاستعدادات ، ووسيلة وحيدة اذن لتخليص وتكوين الصفوة الحقيقية ، المفكرة ، والمهذبة ، وبالتالي السياسية ، للمدينة .

مشكلة بهذه المناسبة واقعية ومهمة . ولأن اليونان القديمة لم تعرف لها حلا سقطت تحت ضربات البرابرة المقدونيين ، وكادت دولنا الحديثة أن تلحق بها في قدرها .

(٢)
السياسة

١- السياسة والفلسفة

نعلم جميعا ، أو على الأقل ينبغي أن نعلم ، أن المشكلة السياسية لعبت دورا له أهميته القصوى في فكر أفلاطون ومؤلفاته . ولا عجب في ذلك ، بل العجب أن يكون الأمر على خلاف ذلك . فما من يوناني ، وعلى الأخص الأثيني ، كان في استطاعته — ولو شاء — أن لا يهتم بالحياة السياسية (١) . وأولى بذلك ولا شك الشاب الأرستقراطي أفلاطون بن أريستون الموعود ، بحكم مولده ، بخدمة المدينة وحمل أعبائها . ولكن يمكننا أن نذهب أبعد من ذلك فنقول ان مؤلفات أفلاطون كلها تخضع لاهتمامه بأمور سياسية ، وأن المشاكل التي درسناها حتى الآن — مشكلة المحاورة ، ومشكلة التعليم

(١) كان اليونانيون يعدون المشاركة في الحياة السياسية مزية للرجل الحر ، انها « خاصة » *proprium* تميزه عن — وترفعه فوق — البرابرة . كما انه ما من شعب شغل ، بالسياسة مثل اليونانيين الذي حققوا — أو حاولوا تحقيق — جميع أنواع الدساتير الممكنة والتي يمكن تصورها ، ولم يرضهم هذا ، فكانوا الوحيديين بين شعوب العصر القديم الذين نجحوا في وضع قواعد للفلسفة السياسية .

موضع معروف من محاوره تيتاتوس يرسم لنا صورة الفيلسوف الذى يجهل « أى طريق يؤدى الى الساحة الشعبية ، وفى أى مكان توجد دار العدالة أو قاعة المجلس أو قاعات المداولات العامة الأخرى فى المدينة . ان القوانين والقرارات ومناقشتها وصياغتها فى أحكام ليس لها فى نفسه أثر ولا صدى . وان تأمر الجمعيات السياسية ضد هجمات الحكام ، وهذه الاجتماعات والمآدب وحفلات اللهو التى تلعب فيها النافخات فى المزمار ، انه لا يتصور ولا فى الحلم أن يشارك فيها . ان ما يحدث فى المدينة من خير أو شر ، ان الفساد الذى خلفه له أجداده ، رجالا أم نساء (١) ، لا يشك فيه الفيلسوف أكثر من شكه فى عدد الزقاق التى تملأ البحر ، كما يقول المثل . أما أنه يجهل كل هذا ، فهو نفسه لا يعرف ، لأنه اذا كان يتجنبه ويعف عنه فليس ذلك غرورا منه : وانما لأن جسده وحده قد حل فى المدينة واستقر . أما فكره الذى لا يرى فى كل هذا الا تفها وهباء لا يلتفت اليهما ، فانه يخلق فى كل مكان ، كما يقول « بيندار » ، (يسبر أغوار الأرض) ، ويقس أبعادها الى حدود الفلك ، ويتتبع مدار النجوم ، ويختبر طبيعة كل حقيقة فى جزئياتها ومجموعها ، دون أن يدع نفسه يهبط الى ما هو قريب منه مباشرة » (٢) .

* * *

(١) هذه ولا شك اشارة الى بركليس .

(٢) انها الصورة الكلاسيكية للفيلسوف صورة طاليس الذى يرصد النجوم ويسقط فى البئر .

الفيلسوف غريب عن المدينة ، عن كل مدينة أرضية ، انه مواطن في مملكة العقل ، مواطن في الكون : هذا ، كما قلنا ، حل ممكن . ولعله أيضا الحل الوحيد الممكن ، اذا اعترفنا مع هيرودوتس أن المدينة الانسانية فاسدة وظالمة « بطبيعتها » وأنها في كل صورها التي تبدو لنا فيها ، موناركية أو أرستقراطية أو ديموقراطية ، لا تخفى الا حقيقة واحدة فقط هي حقيقة القوة الجائرة . وليس هذا في جميع الأحوال حلا كاملا ، لأن الحياة الانسانية ، الحافلة الكاملة — وأفلاطون مقتنع بهذا تماما — مستحيلة خارج المدينة . فالاله يمكنه أن يعتزل حياة المدينة دون أن يناله شيء ، وكذلك الحيوان . اما الانسان فلا يمكنه ذلك حتى لو كان فيلسوفا (١) .

أليس هذا من جهة أخرى ، هو درس سقراط الذي لم يشأ أبدا أن يفصل عن المدينة — عن مدينته — أو يعصى قانونها ، حتى ذلك القانون الجائر الذي أدانه ، أو يهرب منها ليفلت من العقاب ؟ .

(١) في المدينة الكاملة وحدها يمكن للفيلسوف ان يصبح ما يجب أن يكون ، أى حكيما . ولكنه ما دام يعيش في مدينة ناقصة أى في مدنا الانسانية ، فانه لن يصبح أبدا الا فيلسوفا أى انسانا ينشد الحكمة دون أن يحصل عليها أبدا أو يمتلك زمامها تماما .

رمرة أخرى ، ما العمل اذن اذا لم يستطع الانسان لا الحياة في المدينة ولا أن يعزل نفسه منها ؟ ليس هناك سوى وسيلة واحدة للخروج من هذا المأزق : يجب اصلاح المدينة . وسيكون في هذا خير للمدينة ذاتها بقدر ما هو خير للفيلسوف . لأن المدينة التي تدين رجلا مثل سقراط انما هي مدينة فاسدة مريضة . انها أدانته لأنها ، وهى الظالمة ، لا يمكنها أن تحتل وجود العدالة في صدره ، ولأنها جاهلة ، فلا يمكنها أن تطيق بين جذرائها رجلا يمتلك المعرفة ، ويظهر لها ، هى نفسها ، جهلها وظلمها .

ولكن منذ الذى يستطيع اصلاح المدينة الظالمة والجاهلة - ظالمة لأنها جاهلة - اذا لم يكن هو ذلك الذى « يعلم » . وبعبارة أخرى ، الفيلسوف ؟ ولكن المعرفة لا تكفى - ومثل سقراط دليل على ذلك - بل يجب أن يضاف اليها السلطان .

واذن فحل المشكلة التي أثارها موت سقراط بسيط جدا ، ولو أنه ، حسب رأى أفلاطون نفسه ، جد محير . فليس للفيلسوف مكان في المدينة اذا هو لم يكن في مركز الرياسة منها . أو كما يقول أفلاطون نفسه ، لكى يصبح من الممكن أن نحيا حياة انسانية جديرة بالحياة ، يجب أن يصبح الفلاسفة ملوكا ، أو - وهو ما يؤدي الى نفس الشيء تقريبا - أن يصبح الملوك فلاسفة .

السلطة للملوك الفلاسفة ... ولكن أولا ، هل حقيقة فكرة أفلاطون هذه فكرة متناقضة وغريبة ؟ أليس بالعكس من الطبيعي ، أو على الأقل من المعقول ، أن نعهد بالسلطة الى ذلك الذى يعرف كيف يميز بين الخير والشر ، الحق والباطل ، بين الحقيقى والمظهر الكاذب ؟ — الى ذلك الذى يعرف أمن الخير بناء ترسانات وانزال السفن الى البحر أم ليس ذلك من الخير ، لا الذى يجهل كل هذا ، الى الفيلسوف بدلا من القائد أو المستغل أو المهرج الشعبى ؟ أليس من المعقول أن ندعه أيضا — وهذا مهم جدا — ينظم تربية الشباب ، واتخاب وتكوين الصفوة ، واختيار وتدريب قادة المدينة فى المستقبل ، بدلا من أن ندع كل هذا يتم كيفما اتفق ، بغير خطة وبغير منهج وبغير مبادئ ؟ هل حق المعرفة فى ممارسة سلطتها فى تدبير الأمور أقل من حق الشجاعة والثروة والموهبة الخطائية ؟ أو هى ، ببساطة ، أقل من حق المولد والعرف ؟ فى الحقيقة ، ان ما هو محير ليس فكرة أفلاطون ، بل هو انها تبدو لنا كذلك . ان الفكرة القائلة بأن الفيلسوف ينبغى أن يكون رئيسا أو ملكا للمدينة تشكل أساس محاور « الجمهورية » . وهنا أيضا يظهر هذا المصطلح لأول مرة . ولكن من الواضح أنه منذ وقت طويل ، لعله منذ موت سقراط ، وهذا المفهوم بكون حزاء مكتملا للتفكير الأفلاطونى . فمن هو فى الواقع رجل الدولة الحق

هذا ، الذى لديه العلم السياسى ، وبالتالى القادر على تلقيه ونقله الى خلفائه ، والذى لمخنا صورته فى محاوره مينون ، اذا لم يكن هو الملك الفيلسوف ، أو هو « السياسى » الذى تحدثنا عنه المحاوره التى تحمل هذا الاسم ؟ وما هو هذا العلم « الملكى » اذا لم يكن هو علم الخير والشر ، علم ما هو عدل وما هو ظلم ، أى الفلسفة ؟ .

ومنذ محاوره مينون ، وعلى الأخص منذ محاوره جورجياس ، وردا على هجوم كاليكلس الذى انتهى بالفلسفة الى أنها عنصر للثقافة ، وقضى بأن يتجنب الفيلسوف كل الأعمال السياسية التى هو فى حقيقته غير كفء لها ، راح أفلاطون يصدر حكما جذريا على جميع السياسيين الأثينيين ويقابل بينهم وبين سقراط « السياسى » الوحيد الجدير بهذا الاسم .

والواقع أننا نمتدح برقليس لأنه ارتفع بقوة أثينا الى الذروة ، ولأنه ملأ خزائنها بالأموال وأحواضها بالسفن . ولكن أكان كل هذا من أجل خير المدينة أم شرها ؟ وهل ترك أثينا أسعد حالا ، وهل تركها على الأخص أفضل شأنًا مما وجدها عليه ؟ هذا هو السؤال ، والاجابة عليه لا تدع مجالًا للشك .

* * *

اذا كان من السهل نسبيا أن نرى أنه من الواجب اصلاح المدينة ، وأنه لزاما على الفيلسوف كذلك أن يقوم بهذا ،

فلا يفوتنا أنه من العسير جدا أن نحقق هذا الغرض (١) . ولعل أفلاطون اعتقد في شبابه امكان القيام فورا بعمل سياسى مباشر وسريع . ولكن للأسف ، كان عليه أن « يغير النعمة » . فلقد استفصل الشر واستشرى الفساد . ان الانسان لا يستطيع أن يفعل شيئا مع أناس تمت صياغتهم من قبل ، وأفسدتهم المدينة الظالمة والتعليم الذى تلقوه (٢) . انما كان من الواجب البدء قبل ذلك بكثير . ان اصلاح المدينة — ومن المفهوم أنه اصلاح سياسى وأخلاقى لأن الأخلاق عند أفلاطون لا تنفصل عن السياسة — يفترض ويقتضى أولا اصلاح التعليم . فقبل اصلاح المدينة ينبغى البدء باصلاح مواطنيها المستقبليين ، وعلى الأخص قادتها في المستقبل . ولكن لا مكان ذلك ، يجب قبل كل شيء اثبات — أو توضيح — أن التكوين الفلسفى يفضل كل تكوين آخر وأن الفيلسوف هو الذى يناط به واجب تعليم الشباب وهو صاحب الحق في تعليمهم ، وهو الذى يكون الصفوة ويربهم . وهذا هو ما عنيت به — بجانب أمور أخرى كثيرة — محاورات أفلاطون السقراطية .



(١) يمكن القول ان هنا يكمن الاشكال : فلاحصاح المدينة يجب ان يكون الفلاسفة مزودين بالسلطة والقوة ، وهو ما لا يمكن تحقيقه ابدا في المدينة غير المستصلحة .
(٢) انظر الخطاب السابع .

ولنقرأ مثلاً «أوطيفرون» ، أو «لاخس» ، أو «خرميدس» .
 فمحاورة أوطيفرون تقدم لنا كاهنا يعد مثلاً على التقوى ، تلك
 التقوى تجعله لا يتردد في إقامة دعوى خطيرة ضد أبيه مدينا
 إياه بأنه ترك عبداً قاتلاً يموت في حظيرة المعبد حيث ألقى به
 بعد أن اعتقله وكرله بالأغلال ، ومن أجل ذلك متهما أيضاً
 بتدنيس المقر المقدس للاله الذي يعبد أوطيفرون . ولكن
 أوطيفرون لا يعرف كيف يجب سقراط على سؤاله ، وهو سؤال
 طبيعي في جملة ، عما إذا كان تسليمه لأبيه هكذا ، أو حتى
 اتهامه له ، عملاً من أعمال العقوق والكفران . وذلك لأنه ، كما
 يبدو — للقارئ على الأقل ان لم يكن له هو نفسه — يجهل
 تماماً طبيعة التقوى أو بالأحرى ماهية التقوى . فالتقوى كما
 يقول ، ما ترضى عنه الآلهة . ولكن ما هذا الذي ترضى عنه الآلهة ؟
 وفي حالة وجود تضارب بين الواجبات ، ما الذي يجب علينا أن
 نختاره ؟ — ان أوطيفرون لا يعلم شيئاً عن ذلك . وهو لم يتعرض
 أبداً لهذه المشكلة . ان سؤال سقراط : هل العمل الصالح ترضى
 عنه الآلهة لأنه عمل صالح ، أو على العكس ، هل هو صالح
 لأن الآلهة ترضى عنه ؟ — سؤال سقراط هذا يوقعه في حيرة
 واضطراب ^(١) . والحق أنه يفهمه بمشقة . فلكي نكون أنقياء بررة

(١) طالما شغل هذا الموضوع علوم الدين في القرون الوسطى
 وحيرها بقدر ما حير أوطيفرون .

علينا أداء ما تطلبه الآلهة وهو قبل كل شيء « تقديم القرابين والقيام بالشعائر التي يتطلبها الدين » .

ومن الواضح جدا أن أوطيفرون التقى ليس لديه أية فكرة — بمعناها الحرفي — عن التقوى ، أو اذا شئت ، فان فهمه للتقوى فهم فارغ تماما وعلى الاطلاق ، وليس له أى مضمون ايجابى ، وهذا راجع لسبب بسيط وخطير ، وهو أنه يشارك الرجل العامى فى فكرته المتغيرة التي يكونها عن الآلهة . فأوطيفرون من أنصار القديم المؤمن به والمتعصب له : فهو يؤمن بالأساطير ، ويؤمن بكل ما يرويه لنا الشعراء . انه يرى الدين فى صورة أخذ وعطاء .

ويدرك القارئ : أن أوطيفرون يجهل كل شيء عن الدين الحق لأنه يجهل — ما يعلمه سقراط وما يعلمه — ان الله هو الخير والعدل والحق .

* * *

وتقدم لنا محاوراة لآخيس القائدين الأثينيين المشهورين لآخيس ونيقياس ، وتعرض علينا آراءهما فى ذلك الموضوع الحيوى عن التعليم الذى يعطى للأطفال ^(١) . ومن الطبعي جدا

(١) مما يلفت النظر الى التهكم اللاذع فى هذه المحاوراة هو اختيار المتناظرين ، ليسيماخوس ابن أريستيدس العادل ، وميلسياس بن ثوكسيديد منافس بركليس .

أن نرى القواد العسكريين يفضلون حياة الجندي على ما عداها ،
وأن يبالغوا في اطراء التعليم العسكري قبل كل تعليم . ومن
الطبيعى جدا أيضا أن نراهم أعداء للتعليم الحديث ولكل
تجديد ... حتى التجديدات العسكرية التى تفرع آذانهم ...
ان مثلهم الأعلى بالطبع مثل تقليدى بحت : التذريب العسكرى
للعصر السالف المجيد الذى خلق مجاريين « صالحين » قديرين
على القتال بشجاعة ، وعلى منازلة الأعداء . فالقواد ، للأسف ،
لا يعلمون ما الذى يصنع « صلاح » الجندي ، كما أنهم لا يعلمون
ما الذى يصنع شجاعته : انهم لم يفكروا فى هذا أبدا . وهم
لا يفهمون — مع أن سقراط طالما شرح لهم ذلك — أن
الشجاعة (*andreia*) صفة أخلاقية وأنها تفترض — لتكون
واعية — العلم ، أى العلم بالخطر الحقيقى ، بما « ينبغى »
أن نخافه أكثر من أى شئ ، أى العلم بسلم القيم ، العلم بالخير
الذى يسمو على الحياة ، الخير الذى تقبل الموت من أجله .
انهم لا يرون — ما يراه القارئ — ان الشجاعة الحقيقية ، وهى
غير التهور المادى الساذج ، تقتضى العلم بالخير فى ذاته ، وبالتالي
تقتضى الفلسفة . ولا ريب أن القارئ / المستمع سيضيف قائلا
فى سريره : يا للخسارة أن يكون القواد ، وهم على ما هم عليه
من الاخلاص والشجاعة ، أغبياء بهذا الشكل : من الخسارة أنهم

ليسوا فلاسفة فلعله مع قليل من الفلسفة لم يكن نقياس
(وهو أذكى الاثنين) ليقود حملة صقلية الى الكارثة .

* * *

وأخيرا ، تقدم لنا محاورة خرميدس العم الشاب لأفلاطون ،
اليافع الظريف الذى تزينه جميع لطائف الروح والجسد ، الحكيم
المتواضع الذى كملت تربيته وحسن تأديبه . ان خرميدس هو
أحد أفراد الصفوة . فهو يمثل « الذروة » التى يمكن أن يصل
اليها الانسان من التعليم الأثينى . انه لا ينقصه أى شىء . أى شىء
سوى شىء واحد ، هو : التكوين الفلسفى . وانه لنقص له
أهميته الأساسية .

خرميدس حكيم وفاضل ... ولكنه يجهل ما الحكمة ،
وما الفضيلة . والقارئ الذى قرأ محاورة مينون ، وهو يعرف
تاريخ حياة خرميدس المتأخرة ، يقول لنفسه : هذا ما يوضح
الأمر : انها فضيلة عادية غير واعية لا يؤيدها العقل والمعرفة ...
انه لمن سوء الطالع أن هذه الطبيعة الحلوة الغنية بكل ما يزينها
لم تكن معروفة عند سقراط . فأى رجل خير — وأى سياسى —
كان يمكنه أن يصنع منه .

* * *

ان مشكلة التعليم فى عصر أفلاطون كانت مشكلة حيوية .
فالتعليم التقليدى القديم ، البالغ السذاجة والخشونة — القراءة

والكتابة والرياضة البدنية والموسيقى — الذى يصل الى ذروته فى قراءة الشعراء وينتهى فى معاهد الشباب الأثينى وبأداء الخدمة العسكرية ، كان من الواضح أن زمانه قد انقضى . انه يناسب احتياجات أثينا ، الجماعة الصغيرة ، نصف الزراعية المتعلقة بآكام أتيكا . ولكنه لم يعد يتفق بالمرّة مع احتياجات أثينا ، القوة البحرية العظيمة ، قلب الامبراطورية الشاسعة ، والمركز التجارى والمالى للعالم اليونانى ، أثينا التى تمخر أساطيلها البحار حتى أسبانيا وحتى شبه جزيرة القرم . ولكن التعليم الحديث ، هذا الذى يقدمه السوفسطائى أو معلم الخطابة ، ليس بأفضل من ذاك . أو هو بالأصح ، على الأقل من وجهة نظر أفلاطون ، أقل منه . لأنه اذا كان الأول يخلق أفرادا خشنين غلاظا ، غير مثقفين — نبلاء ريفيين — فانه فى نفس الوقت يخلق أفرادا شرفاء . على حين أن التعليم الثانى ، تعليم السوفسطائيين فانه فى الوقت الذى يعطى مريديهم تعليما رفيعا ممتازا فهو يخلق منهم وصوليين لامعين على غير خلق .

الواقع أن النقد السوفسطائى قد زرع بل وهدم المعانى القديمة التقليدية للأخلاق الكهنوتية من أساسها . هدمها دون أن يقيم شيئا مكانها ، أو هو ، أسوأ من ذلك ، قد وضع مكان المثل الأعلى القديم للشجاعة وللشرف وللبدل من أجل المدينة ،

مثل المتعة ومثل القوة ... وباختصار ، مثل الطغيان الذى تمثله
جيدا شخصية كاليكلاس الغامضة — أفضل بكثير من نيتشه —
في محاوره جورجياس (١) .

ويفشى كاليكلاس السر . فيعترف بأنه « الحياء الكاذب » هو
فقط الذى يجعل السوفسطائيين يتكلمون عن العدالة والفضيلة
« لكى يتلاءموا مع ما درج عليه » العامة ، لأنهم سيؤمنون بسخط
الناس ان هم فعلوا غير ذلك . ولكن هناك فى الحقيقة ازدواج
فى معانى الألفاظ : فالعادل حسب القانون والعرف (νόμος)
والعادل والخير حسب الطبيعة (φύσις) لا يشتركان فى
شئ ... وبمعنى أدق انهما يتعارضان تعارضا جذريا . فطبقا
للطبيعة ؛ وهى وحدها التى يتبعها السوفسطائي ، العادل والخير
هو القوى المنتصر فى الصراع من أجل الحياة ، ذلك الصراع
الذى هو قانون كل وجود ، هو — باستعمال الألفاظ التى
يستعملها العامة — ارتكاب الظلم وليس تحمله ، هو السيادة ،
وهو السيطرة . افسحوا الطريق للأقوياء ! هكذا ينادى
كاليكلاس : « الخير والعادل ، حسب الطبيعة ؛ هو عكس

(١) نحن للأسف لا نعلم شيئا عن كاليكلاس . كما اننا لا نعرف
ما اذا كان شخصية واقعية أو (وهو الأكثر احتمالا) شخصية
خلقتها عبقرية افلاطون مناقضة لشخصية سقراط ، أو انها
اذا شئنا هى صورة افلاطون نفسه أو ما كان سيؤول اليه حال
افلاطون بغير سقراط .

الحكمة تماما التى يتحدث عنها سقراط . هو أن يصون المرء فى نفسه أقوى الانفعالات ولا يجمعها ، وأن يشبع بشجاعته وذكائه هذه الانفعالات مهما بلغت من شدة ، بأن يصدق عليها بما تشتهى » (١) .

« ولكن كل هذا ليس فى طاقة الرجل العامى . ولذلك فإن العامة تدم أولئك الذين يخجلها عجزها عن محاكاتهم بأمل أن تخفى بهذا ضعفها هى ، فتعلن أن الافراط أمر فاضح ، وتبذل كل همها فى استعباد أولئك الذين حبتهم الطبيعة بما لم تحبها به . ولعجزها هى عن الحصول لانفعالاتها على اشباع كامل فانها تشيد بالعدة والعدالة بسبب جبنها . وفى الواقع ، اذا ولد انسان ابنا لملك أو هو آنس فى نفسه القدرة اللازمة للاستيلاء على حكم أو سيادة أو سلطة عليا ، فأى شئ فى الحقيقة يمكن أن يكون أشد خزيا وأشد تعسا لمثل هذا الرجل من حكمة القناعة والاعتدال ؟ اذا أمكن للانسان أن يتمتع بكل الخيرات دون أن يعوقه عنها أحد ، فهل يخضع وهو سيد نفسه لقانون العامة وتقولاتها وملامتها ؟ وكيف لا يكون هذا الانسان شقيا ، من الناحية الأخلاقية وحسب العدالة والعفة ، عندما لا يستطيع

(١) حياة عنيفة ، « حياة خطيرة » ، هذا هو المثل الأعلى لكاليكلاس .

أن يهب أصدقائه أكثر مما يهب أعداءه في مدينته التي سيكون حاكما لها ؟ .

« ها هي ذى الحقيقة يا سقراط التي تزعم أنك تنشدها :
ان الحياة السهلة والافراط والانفعال عندما تكون مرغوبة تساوى
الفضيلة والسعادة : أما ما عداها ، كل تلك الخيالات والأوهام
التي تركز على المعارفات الانسانية المتعارضة مع الطبيعة ،
فليست سوى سخف وهباء . »

ولسنا في حاجة الى الحاح في القول : فمن اليسير أن ندرك
أن الدعاية لأخلاق « البطولة » هذه صادفت من النجاح في أثينا
في نهاية القرن الخامس مثلما صادفت في أوروبا في نهاية القرن التاسع
عشر : انه لمن النفاق أن يوضع في مكانة كائن سام ، « حاكم »
أو « بطل » أو « ابن ملك » .

والحق أن السوفسطائيين ليسوا وحدهم ، ولا هم أيضا
المسؤولون الأصليون عن هذا التدهور في القيم القديمة . فان
حرب البلوبونيز التي خربت اليونان ودمرتها ، الحرب التي أوقعت
بين القوة البحرية للديموقراطية الأثينية والقوة الحربية
للأوليغاركية الاسبرطية ، الحرب الأيديولوجية الاجتماعية ،
بقدر ما هي حرب أهلية ، قد لعبت دورها المشئوم في هذا الأمر ،
فان اليونان ، وقد فتكت بها الحرب ، وصدعتها الثورات التي

صاحبها وأعقبها ، كانت قد فضحت وأضحت لقمة سائغة لمهد الاستبداد .

وواضح أن أفلاطون يفضل على لا أخلاقية زمنه ، أخلاق الماضى التقليدية الأرستقراطية ، أخلاق البر والشجاعة والولاء للمدينة ، التى سبق أن تحدثنا عنها . ولكن ينبغى أن لا نخطئ الفهم . فلا ينبغى أن نتصور — كما فعل البعض أحيانا — أن أفلاطون كان رجعا عنيدا . فان أحدا لم يلح أكثر منه فى أن الخلاص ليس — ولا يمكن أن يكون — فى الرجوع الى الوراء . وأن أحدا لم يشتد أكثر منه فى ادانة التربية القديمة . وما من أحد ؛ باختصار ، قد سوغ موقف السوفسطائى أكثر منه .

والواقع أنه اذا كان التعليم السوفسطائى لا يساوى شيئا . واذا كان مشئوما لأنه رسم للشباب مثلا أعلى كاذبا للحياة ، فأن التعليم القديم كذلك لا يساوى كثيرا لأنه لم يستطع الدفاع عن مثله الأعلى ولأن القيم التى غرسها وثبتها فى العقول على الرغم منه لم تكن مدركة ولا « مؤيدة بالاستدلال العلى » . ذلك لأن مثله ، مثل أنيتوس مثلا ، كان بالمثل زائفا ، أو هو على الأقل مثل مشوب : فالرجل العامى ، والمناصر للماضى الغابر السعيد ، ^(١) كانا فى حقيقة الأمر على وفاق مع السوفسطائى . انهما يتوقفان

(١) انظر صفحة ٢٨ وما بعدها .

فقط في منتصف الطريق . ولهذا السبب نفسه لم تقو المفاهيم التقليدية على مقاومة النقد السلبي للسوفسطائي ، ولا أيضا على النقد الايجابي لسقراط .

ان نقد السوفسطائيين — أبغض الناس عند أفلاطون — يشغل نصف مؤلفاته . فالسوفسطائي في رأيه هو الرجل الذي يعلم فن — وأخلاق — النجاح والمتعة وتأكيد الذات . الذي ينكر المعانى ، المثينة في أعماقها ، للحقيقة والخير الموضوعيين . فالتعليم السوفسطائي يكوّن الخطيب الشعبى ، الصورة الزائفة للسياسى الحقيقى ، أى الشخص القادر على قيادة الجماهير بحجج لا تقوم على المعرفة — وكيف يعرفها ؟ انه لا يعرف شيئا ، وهو يسخر من المعرفة ويمارى في وجودها — وانما تقوم على ظاهر الأمور وعلى الافعال . فالخطيب الشعبى — محترف السياسة — هو رجل الأوهام التى تعارض الواقع ، رجل الأكاذيب التى تقابل الحقيقة .

فالسوفسطائي هو الصورة الزائفة للفيلسوف الحق ، كما أن الطاغية هو الصورة الزائفة لرئيس الدولة الحقيقى . وزيادة على ذلك : فالاستبداد والسوفسطائية متضامنان كتضامن الفلسفة وحكم العدالة في المدينة .

ويبدو أننا لن نفهم شيئا من موقف أفلاطون السياسى اذا نحن

لم نره وهو يترقب في الأفق ، وفي خفاء الغد ، الشبح البغيض للاستبداد . بل اننا ولا شك سنسىء فهم موقفه « الفلسفى » اذا نحن لم نأخذ في اعتبارنا حقيقة أن الاستبداد والسوفسطائية في نظره متضامنان : وأن السوفسطائى هو الذى يمهّد الطريق للاستبداد (١) .

ولكن هذا التضامن لم يؤكد فى أى جزء من مؤلفات أفلاطون (ولا حتى فى محاوره جورجياس) بمثل هذه القوة التى نراها فى محاوره « الجمهورية » ، فى حديث السوفسطائى « تراسيماخوس » (٢) الذى يعرض بكل ما نود من وضوح ، التعارض بين مذهب سقراط والسوفسطائية . فان تراسيماخوس الذى شهد مناقشة سقراط التمهيدية لمعنى العدالة وقيمتها مع كيفالس الثرى الغريب عن أثينا والذى وفد اليها واستوطن بها ، وابنه بوليمارخس (٣) ، قد حصل على قدر كاف — ولوقت

(١) ان السوفسطائيين هم دائما الذين يعلمون أخلاق الظفر بأى ثمن والمتعة اللامحدودة وانطلاق الذات ، أو الأخلاق المضادة لها .

(٢) تراسيماخوس الذى يقدمه لنا أفلاطون كخصم لسقراط فى محاوره الجمهورية هو شخصية واقعية .

(٣) فى هذه المناقشة التى تشكل مقدمة الجمهورية ، وهى مقدمة لها أهميتها القصوى فى ذاتها ، ولكن تحليلها سيذهب بنا بعيدا ، يقدم لنا كيفالس مفهوم « بورجوازي » للعدالة يدافع عنه

طويل — من هذه المناقشة الأكاديمية التي يتبارى فيها المتجادلان بأسلحة مثلثة ويتبادلان الاعتراضات برفق (١) . فيرى ثراسيماخوس أن الأمر يحتاج الى جدية بل والى أمانة . لأنه يعلم جيدا الى أين يريد سقراط أن يذهب : الى التطابق النهائي بين العدالة ، كأي فضيلة أخرى ، وبين « الصلاح » أي الحكمة وسلامة النفس . وهو يعلم أكثر من ذلك أن طريقته في التحليل الجدلي تبغضه في آرائه ومذاهبه العقلية والأخلاقية التي تبدو له نافهة . العدالة والفضيلة ... مجرد ألفاظ ، وألفاظ مضللة ككل هذه الأمور . ففي الحياة الواقعية انما يوجد أقوياء وضعفاء ، سادة وعبيد ، أولئك الذين يحكمون ، وأولئك الذين يحكمون . هذه هي الحقيقة ، وكل ما عداها لغو باطل . وهو يقترح كذلك انهاء هذه المناقشة المائعة بأن تجد العدالة بحد يختلف تماما عن كل ما سبق أن اقترحه سقراط .

فما هو اذن هذا الحد الذي ينبئنا به ثراسيماخوس بمثل

= ابنه بوليمارخس : أن يرد لكل ذي حق حقه بغير نكران ، ولا واجب عليه لأحد : لا مال للناس ولا ذبائح للآلهة . ان كيفالس رجل عادل حسب المفهوم العامي ، قبل الفلسفي ، للفظ . وهو مفهوم يكشف سقراط عن بطلانه بسهولة .

(١) يعامل سقراط كيفالس بكثير من الاجلال . انه رجل فاضل وليس خطؤه انه لا يفهم شيئا عن الفلسفة .

هذه الضجة ؟ انه في غاية البساطة : فالعدالة ، كما يقول لنا ،
هي مزية الأقوى .

* * *

ان موقف ثراسيماخوس ، كما نرى ، قريب كل القرب
من موقف كاليكلس (دون أن يكون مطابقا له) وينطوى
على مذهب في الأخلاق والمجتمع والدولة ، كان له على الرغم
من مرور أكثر من ثمانية قرون ، بعض الدوى في القرن السابق
بل وفي هذا القرن . فالمذهب الذى يقدمه لنا السوفسطائى يقوم
على اعتبار أن الدولة ليست سوى استبداد منظم ، ومنظم
بالطبع لنفع المستبد يعززه بقوته وبأسه . وأن القانون ، وبالتالي
العدالة والأخلاق ، ليست سوى اصطلاحات متعارف عليها
لعلاقات واقعية من السيطرة والعبودية داخل المدينة .

ويقول ثراسيماخوس : « ألا تعرف اذن أن من المدن ، مدنا
استبدادية وأخرى ديمقراطية ووثالثة أرستوقراطية ؟ » — اختلافات
في التركيب قد تبدو جوهرية ولكنها في الواقع ليست كذلك بالمرّة
لأنها تخفى وضعا أساسيا واحدا بعينه هو أن « العنصر الأقوى
في كل مدينة هو الذى يحكم » . — « ولكن ، كل حكومة
تسن القوانين لنفعها الخاص : فتضع الحكومة الديمقراطية
قوانين ديمقراطية ؛ والاستبدادية ، قوانين استبدادية ، وبالمثل

يفعل غيرها . وما فيه مصلحتها الخاصة من القوانين التي تضعها تعلن أنه عادل للمحكومين ، ومن خالفها عاقبته على أنه خارق للقانون ومجرم في حق العدالة . فهاك اذن يا عزيزى ما أؤكدك : في كل المدن ، العادل هو نفس الشيء : النافع للحكومة القائمة . ولأن هذه هي الأقوى ، فيمكن لكل من يحسن الاستدلال أن يستنتج من هذا أن العادل في كل مكان شيء واحد : هو النافع للأقوى » . ونتيجة لهذا يتضح تماما أن الظلم (بالمعنى الدارج للفظ) يفضل بكثير العدالة ، وأن الاستبداد هو المثل الأسمى للحياة (١) .

(١) أن مذهب ثراسيماخوس اللاأخلاقي ، أو اذا شئنا ، العدمي ، — وهو قريب بعض الشيء من المذهب الذي يدافع عنه بولوس في محاوره جورجياس — أكثر اصالة بكثير من أخلاق السادة التي يطريها كاليكلس . فبينما نرى هذا يؤكد (حق) الفرد القوى في الانطلاق وفي السيطرة ، ذلك الحق القائم في رأيه على تقدير مثل هذه الفردية « كاسمى » و « أصلح » طبقا لتدرج القيم القائم في «طبيعة الأشياء» والذي يعارض تدرج القيم الاجتماعية الذي أفسده حقد الضعفاء (الأقل صلاحية) ، نجد أن ثراسيماخوس ينكر صراحة كل معنى للقيمة الذاتية ، « للحق الطبيعي » . فكل معنى للحق في رأيه ليس اقناعا مزيفا للواقع . وكاليكلس لم يذهب الى هذا الحد . ففي الطبيعة صراع دائم بين الأقوياء والضعفاء : الأقوياء يأكلون الضعفاء ، ما لم يصبح هؤلاء بتنظيم صفوفهم ، هم الأقوى ولكن من السخف القول أن للأقوى « حقا ساميا » بقدر ما للأضعف . «الدئاب تأكل الحملان» ، والحملان =

والواقع أنه اذا لم تكن الحياة الا صراعا ، فمن الواضح أن الانسان « العادل » — وأولى بنا أن نسميه : ضعيف النفس — سيكون فيها دائما هو الأدنى . واذا كان العنف المنظم هو الذى يشكل ماهية الدولة ، ولم يكن الا نظاما لتعسف الأقوياء ، واستغلالهم للضعفاء ، فمن البين تماما أن الحكم الاستبدادى ، الصورة النهائية « للظلم » هو الذى يحقق أفضل تحقيق كمال الدولة وسعادة الانسان . على الأقل سعادة ذلك الذى يصل الى حكم الاستبداد .

ولا شك أن النفاق الاجتماعى ، وظلم المستضعفين والجمهور وخوفهم ، تتضافر على اتهام عنف القوى ، الذى يسمونه بالضبط « ظلما » . ولكن كل الناس فى الحقيقة يعلمون أن « الظلم » أقبح من « العدالة » ، وأن كل الناس بالتالى سيصبحون « ظالمين » اذا لم يروعهم الخوف من العقوبة . وهذا ما يستبين

= تدافع عن نفسها ، اذا استطاعت . هذا كل مافى الأمر . فلا هؤلاء ولا أولئك لهم « الحق » لأنفسهم .

ولا شك أن الناس يتكلمون عن « الحقوق » : محض نفاق وتمويه ماهر لعلاقات القوة التى يعطونها هم وحدهم معنى هذه الحقوق المزعومة . ان دور السوفسطائى (ولعل ثراسيماخوس يقول انه دور الفيلسوف) هو أنه يهدم ، بتحليله ونقده ، الاوهام التى يعتنقها النفاق الاجتماعى ، وأن يبصر الانسان بنفسه ، وأن يحرره من « الايديولوجية » .

تماما « اذا نحن اتهمنا الى الظلم الأكمل ، الظلم الذى يجلب لمقترفه أقصى درجات السعادة ، ويجلب لمن يرضخون له ولا يرغبون فى ارتكابه منتهى الشقاء . هذا الظلم هو الاستبداد الذى يستولى بالخدعة والقوة على أملاك الغير : مقدسة أو مدنية ، خاصة أو عامة ، لا بالتجزئة ، وانما « بالجملة » . والشخص الذى يؤخذ بأى من هذه الذنوب يعاقب ويلطخ بأسوأ الوصمات : ونحن فى الواقع نسمى أولئك الذين يرتكبون هذه الآثام بالتجزئة ملحدين ، وتجار عبيد ، وناقبي جدران ، ومحتالين ، ولصوصا ، تبعا للظلم الذى يرتكبونه . ولكن عندما يأتى رجل أسعد حظا من مواطنيه ويستولى على أشخاصهم ويسخرهم ، فانه بدلا من أن يحمل اسما من هذه الأسماء المشينة ، يسمى سعيدا محظوظا لا من مواطنيه وحدهم ، بل ومن كل من يعلمون أنه ارتكب المظالم على أقصى مداها . فأولئك الذين يذمون الظلم لا يخشون ارتكابه ، وانما هم يخشون معاناته . واذن فالظلم ، يا سقراط ، اذا مضينا به الى درجة كافية ، أقوى وأكثر حرية وأخلق بالحاكم من العدالة ، وكما قلت منذ البداية ، فالعدالة تقوم على مصلحة الأقوى والظلم مزية وربح لذاته » . (١)

(١) يرى ثراسيماخوس مع العامة (وعدد معين من الفلاسفة — أو بالأدق من السوفسطائيين — القدامى والمحدثين) أن الكم يغير من الكيف. فالقرصان الذى يغير على البحار ، ولكن فى نطاق =

ان موقف ثراسيماخوس الذى يدعو بصراحة وكليية الى الأخلاق « فوق النيتشية » للأناية واللا أخلاقية المطلقة موقف على قدر لا بأس به من القوة . وفى العرض نفسه الذى يقدمه عنه أفلاطون نشعر بأثر سحره على نفوس الشباب المضطربة ، وعلى نفس أخويه أديماتس وغلوكون اللذين حضرا المناقشة مع بوليمارخس .

وهذا أيضا هو ما يقولانه لنا هما ذاتهما . فلا أحد يؤمن بالعدالة ، هذا ما يقوله لنا باختصار غلوكون الذى يعرض علينا ، كمذهب مألوف ، رأى السوفسطائى عن العدالة والنفاق الاجتماعى ، ويضع تخطيطا لنظرية — قريبة من نظرية هوبز — عن المجتمع الانسانى القائم على تعاقد اجتماعى .

فيبين لنا غلوكون أن الناس فى حالتهم الطبيعية يحيون على اشتهاى المتعة غير المحدودة . وأنهم اذن مدفوعون بالطبيعة الى السعى وراء ما فيه نفعهم ، وبالتالي الى ارتكاب الظلم للاضرار بالآخرين ولكن لا ليتحملوه هم أنفسهم . ولكنهم فى الواقع ، سرعان ما يلاحظون أن احتمال وقوعه عليهم أكبر بكثير من احتمال ارتكابهم له : فهم لذلك ، وخوفا من عقاب أشد وطأة ،

= ضيق ، فانه يشفق. ولكن الاسكندر الذى يغير على الكرة الأرضية على نطاق واسع ، فانه يؤله . والأمثلة الحديثة والمعاصرة ليست فى حاجة الى ذكر .

يعقدون اتفاقا بمقتضاه يرغبون أنفسهم على عدم ارتكاب الظلم (حتى لا يعانون تحمله) . ولكن الطبيعة الانسانية لا تتغير مطلقا أو تتحور بمثل هذا الاتفاق : فالناس جميعا في أغوار أنفسهم يفضلون الظلم على العدالة ^(١) . وهم لا يخشون العقوبة اذا أيقنوا أن في استطاعتهم أن يكونوا معتدين وهم في أمان من القصاص . فلو أنهم مثلا امتلكوا خاتم « جيجيس » الذي يجعلهم غير مرئيين فانهم سيسلكون مسلك أشقى الأشقياء .

ولا يعترف أحد بهذا ولا شك ، فما من أحد يرغب في أن يعد ظلما في أعين الآخرين : انه لشيء خطير ، وكل الناس يمتدحون ، اتفاقا ، العدالة ، بأن يخدعوا ، أو على الأقل بأن يحاولوا أن يخدع بعضهم بعضا ، وأن يسعوا بالتالي الى كسب الفوائد التي تهيئها لهم الفكرة العامة عن العدالة ، دون أن يرجعوا من أجل ذلك ، بل بالعكس تماما ، عن اقتراف الظلم كلما أتيت لهم الفرصة . وباختصار اذن ، لا أحد عادل بارادته ^(٢) . وكل «عادل» انما هو عادل في العلن وظالم في الخفاء .

(١) وفي ذلك يقول الشاعر العربي : « والظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفة قلعة لا يظلم » - المترجم .

(٢) نعرف أنه عند سقراط ، كما عند أفلاطون ما من أحد ، على العكس ، يرتكب الظلم أو يفعل الشر بارادته . فالظلم دائما وليد الخطأ .

هذا هو اذن ، فى رأى غلوكون ، ما يحدث فى العالم . فانه
الظالم — الذى لا يظهر هكذا جهرة وانما الذى « يبدو » تقا
أنه عادل — هو الذى يتال السعادة والتكريم ، بينما العادل ،
أى الانسان العادل فى الحقيقة (وليس فى المظهر) فانه يكون
هدفا لكل الباياء ، ويعامل كمجرم أثيم ، ويدان فى النهاية ويسام
سوء العذاب ^(١) . واذن فمن الواضح أن الانسان العاقل
سيفضل دائما الظلم على العدالة .

وليس هذا هو كل شىء . اذ يرى أديمنتس وجوب اضافة
أنه — وهذا على عكس ما يبدو أن سقراط يعتقده — ليس
من أحد يرغب فى العدالة لذاتها ، وما من أحد يعدها خيرا . على
العكس من ذلك فان كل الناس متفقون على أنها ، وان كانت
محمودة بل وناقعة فى هذه الدنيا وبالطبع فى العالم الآخر ، فهى
قاسية ومؤلمة . كما أننا لا نألو جهدا فى أن نغرى الأطفال
— والرجال — على ممارسة الفضيلة والعدالة ، لا بأن نجعلهم
يرون فيهما أمورا تطلب لذاتها ، وانما بأن نعد العادلين والفضلاء
بحسن الجزاء ، وتوعد الظالمين بالعذاب الأليم سواء فى هذه
الحياة الدنيا أم فى الحياة الآخرة . ومن الواضح أن الأفراد
الصالحين لا يؤمنون هم أنفسهم بروعة الفضيلة والعدالة ، فهم

(١) الإشارة واضحة الى ما اصاب سقراط .

يظنون أن الوعد والوعيد ، أى رجاء الخير وخشية الشر في المستقبل ، هما الوسيطتان الوحيدتان اللتان تجعلان الناس يرتضون العدالة .

وينبغي أن نبين هنا ، أن هذا ليس رأى أديمنتس نفسه ، ولا هو برأى غلوكون كذلك : انه الرأى العام ، رأى الأكثرية الغالبة ، اذا لم يكن هو رأى الناس جميعا . فاذا شاء سقراط اذن أن ينال النصر على السوفسطائية وعلى ثراسيماخوس المتكلم باسمها ، فعليه أن يبين أن العدالة خير ومطلوبة لذاتها . ولكى يفعل هذا ، يجب عليه أن يذكر لنا ما العدالة .

* * *

ان ما يدعونا اليه أديمنتس هو أن نحدد العدالة ، وكذلك الفضيلة والشجاعة والأمانة ، أن نقيم سلما للقيم ينبغي أن يحدد سلوكنا ، وأن نقرر أو بالأحرى ، أن نبين ماهية الخير والوجود ، فكل هذا يتضمن بعضه بعضا ، وعلى الجملة فان اديمنتس يدفعنا الى اصطناع الفلسفة . ووالله انه لعلى حق . لأنه من الفلسفة وحدها وبالفلسفة وحدها — كما سبق أن رأينا ذلك مرات — يمكن أن تأتى النجاة .

ولكن الفلسفة شيء جليل (بل هي كما سنرى شيء خطير) . انها تقتضى العمل والنظام والجهد . الجهد المتواصل الثابت . انها تقرض وجود طبائع من الصفوة المختارة هي التى تقوم بصياغتها وامتحانها على السواء .

السير في طريق الفلسفة ، والبحث عن طبائع الصفوة ، وتشكيلها . انه ولا شك عمل طويل وشاق ، بل ، وهو ما لا نكاد نعرفه ، وليد الصدفة . ولكن هذا هو الطريق الذي دلنا عليه سقراط . هذا هو العمل الذي أوصانا به وهو يموت . ومن أجل استئناف هذا العمل — مع تحويره وإكماله ^(١) — ، ومن أجل تكوين هذه الصفوة المفكرة المثقفة طبقا لنظام علمي وفلسفي صارم وعنيف ، هذه الصفوة التي ستتمكن يوما من اصلاح واتقاذ المدينة ، من أجل هذا يقرر أفلاطون الشروع في العمل ، بافتتاح « مدرسة » هي الأكاديمية ، التي سميت بحق أول جامعة في العالم ، وبهذا عقد أفلاطون العزم على أن يعد رجاله وأن ينتظر اللحظة الملائمة للتنفيذ .

ويعتقد ذات يوم أن الوقت قد حان ... فان الأمير « ديون » ابن أخ وصهر ديونسيوس الأول حاكم سراقوسة أثبت أن لديه مواهب وسجايا خارقة ... يجلس ديون على العرش ... يوافق ديون على القيام بالتجربة ... ومن يدري ؟ لعله من الممكن أن يتحقق في سراقوسة ما هو أعظم من كل ما ناله الفيتاغوريون في « تارتم » من نجاح ...

(١) كان سقراط — وهذا خطؤه — يخاطب الشعب ، الناس جميعا ، الجماهير . بينما سيخاطب أفلاطون الصفوة الخاصة . وهو سيحاول أن يكون هذه الصفوة تبعا لنظام علمي . وهذا هو ما أهمله سقراط .

وتنتهى المغامرة السراقوصية نهاية سيئة . فقد ثبت أن الطريق القصير مسدود . ففي السياسة كما فى العلم لا يوجد طريق ملكى . ولكن أفلاطون لا تشبث له همة ، انه سيسلك الطريق الأطول ، وسيعيد تنظيم رجاله ، وسيقف على أهبة الاستعداد . وسيقوم على مهل ، ان لم يكن بوضع خطة لحركة مباشرة ، فعلى الأقل يعمل نموذج أو رسم مجسم للمدينة الكاملة ، للمدينة العادلة ، مقر الرجل العادل . انه سيقود الحركة القادمة ، وسيتيح لنا على الأخص فهم المدينة الواقعية والحكم عليها ، المدينة الظالمة التى يضطر الفيلسوف الى الحياة فيها والعمل بها الى حين وجود نظام جديد .

انه سيتيح لنا أيضا أن نكون مثلنا الأعلى للانسان ، الانسان العادل الكامل الذى ينبغى أن تقتدى به فى الحياة . فسواء تحققت المدينة الكاملة على الأرض أو لم تتحقق ، فانها « توجد » بالتأكيد فى السماء — سماء المثل — والفيلسوف منذ الآن أحد مواطنيها .

٢- المدينة الكاملة

في محاوره « الجمهورية » (١) تعرض علينا صورة كاملة للمدينة العادلة ، هون أن تتعارض مع أقيم مؤلفات أفلاطون (وأطولها أيضا) التي تشتمل على كل شيء : أخلاق ، سياسة ، وميتافيزيقا ، وهي رسالة في التربية ، وفلسفة التاريخ ، ودراسة اجتماعية ... (٢) .

ومحاوره « الجمهورية » (بوليتيا ΠΟΛΙΤΕΙΑ السياسة) تحصيل دائما في الطبقات وفي المخطوطات التي لدينا اسما فرعيا : « الجمهورية » أو « في العدالة » . وكان النقاد القدامى ، نقاد العصر الإمبراطوري ، ناشر مؤلفات أفلاطون الأوائل ، بتساءلون باهتمام : ما هو الموضوع الرئيسى للكتاب ؟ وما هو المجال

(١) أبطال المحاوره هم : كيفالس ، ثرى أجنبى استوطن اثينا ، وابنه ووريثه بوليمارخس ، وصديقه السوفسطائى ثراسيماخوس ، وأخوا أفلاطون اديمنتس وغلوكون . والجزء التمهيدى للمحاوره ، مناقشة سقراط مع كيفالس وبوليمارخس على درجة فائقة من الرقة والفن .

(٢) لن نعرض هنا محاوره الجمهورية . وانما سنخطط فقط مقدمة لقراءتها .

الأول لبحثه : أهو العدالة أم دستور المدينة ؟ أكتاب أخلاق هو أم كتاب سياسة ؟ .

وهذا في رأينا لغو وكلام فارغ ، بل هو أسوأ من هذا ، انه تناقض منطقي . لأنه يفترض في عرف تقاد العصر الأمبريالى الفصل بين «الأخلاق» و « السياسة » (أى بين السياسة والفلسفة) وهو فصل لا يرتضيه أفلاطون بأى شكل . وهذه الملاحظة تقتضى القول فورا بأن موضوع البحث ليس هو الدولة من حيث هى كذلك : ومهما قيل فى هذا من نقد ، وعلى الأخص النقد الألماني ، فان أفلاطون برىء تماما من عبادة الدولة ، تلك الكارثة التى حلت بالفكر الحديث ، أو على الأقل ببعض الفكر الحديث . ان ما يشغل بال أفلاطون ليس هو الدولة وانما الانسان ، ليس هو المدينة من حيث هى كذلك بل المدينة العادلة ، أى المدينة التى يمكن أن يعيش فيها انسان عادل — كسقراط — دون أن يخشى الحكم عليه بالنفى أو بالموت . هذه المدينة العادلة سيشيدها أفلاطون أمام أعيننا ، يشيدها وهو يؤمن بقضية لها أهمية أساسية ، هى الانكار الجذرى للفلسفة الاجتماعية السوفسطائية ، التى يعارضها سقراط بمفهوم يمكن أن ندعوه — لعدم وجود لفظ أفضل عضويا (١) .

(١) لفظ « عضوى » يشر فى ذهن التشابه الاحمق — الذى كان شائعا فى القرن التاسع عشر — بين المجتمع والكائن البيولوجى . وما من شيء من هذا عند أفلاطون .

فالمدينة في الواقع ليست مجموعة أفراد ، وانما هي تشكل وحدة واقعية ، وكأئنا حيا « روحيا » ومن هذه الحقيقة ينشأ بين تكوينها وتركيبها وبين تركيب الانسان تماثل يجعل من المدينة انسانا *ἀνθρώπου* حقيقيا كبيرا ، ومن المدينة *πολιτεία* جمهورية صغيرة . ونظرا لأن هذا التماثل يقوم على الاعتماد المتبادل بين الاثنين ، فانه من المستحيل دراسة الانسان دون أن تدرس في نفس الوقت المدينة التي هو جزء منها . فان التركيب السيكولوجي للفرد والتركيب الاجتماعي للمدينة يتناظران بطريقة كاملة ، أو بعبارة حديثة ، ان السيكولوجية الاجتماعية والسيكولوجية الفردية تتضمن احدهما الأخرى (١) .

نتقل اذن الى دراسة المدينة . « فلننظر في نشأتها » . ماذا يعنى هذا ؟ أنحاول بوساطة علم الآثار والتاريخ الاهتداء الى الأصل الحقيقي للمدن الانسانية ؟ أبدا . فان أفلاطون شأن كل العقليين ، لا يقيم وزنا للتاريخ ولا للعلم التاريخي (الذى ليس بعلم وانما خرافة) . كما أن النقاد (ومن حسن الحظ أن عددهم يقل شيئا فشيئا) الذين عابوا عليه ، منذ عهد أرسطو ، أنه لا يأخذ في حسابه التاريخ وأنه يقدم لنا نظرية غير سليمة

(١) بل ومن الضروري البدء بدراسة المدينة التى يمكن مقارنتها بالكتابة بحروف كبيرة ، بينما كتبت النفس الانسانية بحروف صغيرة . فقراءة الاولى ستجعل من الايسر حل رموز الثانية .

عن الأصل التاريخى للمدينة الانسانية — وهم فى هذا محقون بلا جدال — هؤلاء النقاد مخطئون فى عدم فهمهم غرض أفلاطون ومنهجه . هذا المنهج هو المنهج البناء الذى تحاكيه ، بطريقة واعية تماما ، مناهج التحليل الهندسى . ان تكوين المدينة كما يقدمه لنا أفلاطون هو تكوين مثالى ، وبالتالي غير واقعى . ويكاد يكون فى بعده عن الواقعية ، على الجملة ، مثل تكوين شكل هندسى ابتداء من العناصر البسيطة (المجردة) التى يتركب منها . فهذا التكوين المثالى لا يذكر لنا كيف ينشأ المثلث والدائرة ، فلا شك فى أن أحدا لا يفكر فى أن الدائرة انما تولدت فى الواقع وفى الحقيقة عن محيط يدور بمحورها . وحين يشرح لنا المهندس تكوين أشكاله ، فانه لا يقص علينا تاريخها ، انه يفعل شيئا آخر ، ويفعل من وجهة نظره شيئا أكثر من ذلك بكثير : انه يتيح لنا « فهم » طبيعتها وماهيتها وتركيبها . وهذا تماما هو نفس ما يريد أفلاطون أن يفعله : انه يريد ، وهو يولد المدينة أمام أعيننا ، وهو يشيدها ابتداء من العناصر البسيطة المجردة — الانسان — يريد أن يتيح لنا أن ندرك طبيعتها وأن نكتشف مكانة العدالة ودورها فى الدولة .

فلنبداً اذن : « ان ما يسبب وجود المدينة ، كما يقول سقراط ، هو عجز كل فرد عن أن يكفى نفسه بنفسه ، وشعوره بحاجة الى جملة أشياء » . ونلاحظ جيداً : أن أساس وجود المدينة هو

الحاجة ؛ ثم حقيقة أخرى واقعة وهى التعاون . فليس « الخوف » اذن ، كما تزعم النظرية الهوبزية للتعاقد الاجتماعى التى رسمها لنا غلوكون ، هو الرابطة الاجتماعية الأكثر اصالة والأبعد غورا ؛ بل « التضامن » (١) .

وفى مدينتنا ، حيث « تعدد الحاجات يجمع فى مكان واحد عددا كبيرا من الشركاء والأعوان » سنقوم ، لمصلحة المجموع ، بتوزيع العمل فيما بينهم . فلا يزاول جميع أفراد المدينة عملا واحدا : ففى هذا حمق وضر . بل على العكس تماما . فانهم سيتخصصون فى نشاطهم وأشغالهم : فيكون بعضهم زراعا ، والبعض رعاة أو صناعا . وسيكون هناك أيضا أفراد يشتغلون بالتجارة : يقومون بالتبادل بين أعضاء المدينة الصغيرة أولا ، ثم بالتبادل مع العالم الخارجى بعد ذلك ، وبذا سيكون هناك ملاحون وبطارة وبنّاءو سفن ..

لقد شيدت مدينتنا الصغيرة . ويمكنها أن تحيى . وكل فرد فى هذه المدينة لديه ما يعمل به — وهذا هو أهم مبدأ فى فلسفة أفلاطون الاجتماعية : يجب على كل فرد أن يعمل شيئا ، أن يعاون بأية وسيلة فى حياة المدينة ، وأكثر من ذلك لا يجب أن يعمل أى شئ كيفما اتفق ، بل حرفته الخاصة τὸ ἐαυτοῦ πρᾶτταين وأن يأكل كل فرد فيها ما يسد رمقه . وهذا ولا شك ليس بالشئ

(١) هو « الصداقة » عند أرسطو .

الحسن ... ولكنه عند أفلاطون غير ذى أهمية . فأفلاطون ليس مولعا بالطعام الفاخر . ان صحة الجسم والنفس تهمة أكثر من لذة المذاق .

ان المدينة الصغيرة التى يشيدها سقراط — وهى فى جملتها قرية متواضعة فى مكان ما من اليونان أو من طراقيا — المدينة القطرية المكونة من برابرة صالحين ، لم يكن لها حظ ارضاء غلوكون . فهو يقول : أهذه مدينة انسانية ؟ أخرى بها أن تكون مدينة للخنازير .

ان حكم غلوكون حكم قاس ، ولعله يصوره أكثر مما يصور مدينتنا التى ، وان كانت بالتأكيد غير كاملة ، الا أنها مع ذلك أعظم فى نواح كثيرة من المدن الواقعية : فهى مدينة « سليمة » خالية من العيوب التى تفسد مدننا (١) . ولكن سقراط لا يبادر الى الدفاع عنها . وهذا يعنى : أنه ليس بالمرّة من أنصار « العودة الى الطبيعة » ، ولا الى « الأيام الخوالى الجميلة » فمدينة للبرابرة بغير حياة روحية لم تكن أبدا المثل الأعلى لأفلاطون .

ولنمض اذن أبعد من هذا . ولنقم بتكبير المدينة وزيادة ثروتها : وسرعان ما يظهر فيها الترف والفنون والفساد . فالمدينة اذا كبرت أضحت غير قادرة على كفاية نفسها بنفسها . فيجب عليها أن توسع

(١) ومع ذلك ، وكما سنرى فيما يلى ، فحين تتسع المدينة وتكثر ثروتها ، فان النقائص والمفاسد ستدب فيها من تلقاء نفسها .

حدودها ، واذن فعليتها أن تعلن الحرب على جيرانها ، وعليها أيضا أن تدافع عن نفسها ضدهم ^(١) . ومن هنا تظهر طبقة جديدة ، تلك هي طبقة المحاربين ، اذ لكى نكون أمناء لمبدأ تقسيم العمل الاجتماعى ، وهو مبدأ حق « اتفقنا عليه عندما شيدنا المدينة وبمقتضاء يستحيل على فرد واحد أن يمارس كما ينبغى عدة مهن » ، فاننا سنكل أمر الحروب الى جيش من الجنود المحترفين ... ^(٢) الفنون ، والترف ، والمفاسد ، والحروب ... الآن قد اكتملت المدينة .

ومع ذلك فلننتبه : فمع ظهور المحاربين يظهر فى مدينتنا عنصر جديد تماما وله أهمية أساسية . فالجيش فى الواقع قوة . بل هو « القوة » ، هو عنصر السلطة للمدينة . كما أن المحارب ، تبعا لما سيكون عليه — من الناحية الأخلاقية طبعا — ، اما سيدافع عن المدينة ضد أعدائها ، أو أنه لن ينتظر حتى يهاجمها الآخرون ويخربونها فيستولى هو عليها ويخربها هو نفسه . وبمعنى آخر ، فإنه سيصبح فيها الخادم والتابع ، أو السيد الحاكم . ولكى يحسن القيام بدوره يجب عليه فى الواقع أن يكون هذا وذاك .

(١) أفلاطون رجل واقعى ، فهو حين يشيد مدينته يدخل فى حسابه الظروف الطبيعية للحياة الانسانية فى عصره .
 (٢) الجيش المحترف حل شيئا فشيئا محل الجيش الوطنى فى اليونان .

والمدافع والهامى للمدينة وللمواطن ، يجب أن يكون هو

« الحارس » φύλαξ

والحارس هو الجهاز المحرك نفسه للدولة ، انه روحها . فهو الذى يدافع عنها ، وهو أيضا الذى يدير شئونها . ففي المدينة الأفلاطونية — وهو شئ طبيعى فى الدولة القديمة — لا يوجد فصل بين السلطات . فأولئك الذين يحكمون والذين يسكون بزمام السلطة العامة فى وقت السلم هم أنفسهم فى وقت الحرب^(١). هذا هو الواقع ، وهو أيضا عند أفلاطون اقتضاء منهجى : فوحدة الدولة تتطلب وتتقضى وحدة السلطة ووحدة الحكم .

ولكن فلنعد الى الحارس . ان دوره فى الدولة دور أساسى تماما^(٢) ، الى حد أن أفلاطون لا يشغل تقريبا فى جميع الأجزاء

(١) الفصل بين السلطات مفهوم حديث . اما المفهوم القديم فشئ آخر بالرة : فالسلطة الحاكمة سلطة واحدة ، وأولئك الذين يحكمون فى زمن السلم يجب أن يكونوا قديرين على الحكم فى زمن الحرب . كما أن عظماء القواد فى العصر القديم هم من المدنيين الذين يصنعون الحرب والسلام أيضا . انما يبدأ التدهور عندما يحدث العكس ويستولى العسكريون على السلطة المدنية .

(٢) أفلاطون على حق : فان ما يشكل جهاز الدولة انما هم مستخدموها وموظفوها . ولا قيمة للدولة الا بقيمة موظفيها . و « حراس » المدينة الأفلاطونية يكونون هيئة موظفيها المدنيين والعسكريين وكان أفلاطون هو أول من أدرك دورهم ونظر فى ضرورة تشكيلهم فى هيئة خاصة ، وفى اعطائهم تعليما وتدريباً مناسباً .

العشرة من الجمهورية الا بموضوع الحارس . ويظهر أن أفلاطون يظن في الواقع أن الناس ، بوجه عام ، قادرون على أن يدبروا بأنفسهم شئونهم الصغيرة ، وأنه من العبث بل ولعله من السخف القيام بترتيب وتديير وتنظيم أعمالهم الخصوصية والمنزلية والاقتصادية ، وتعليمهم ممارسة مهنتهم . فيكفى أن نرعاهم وأن نرقب أيضا ما يفعلون ، وما يشغلهم من شئونهم الخاصة ، وأن لا يتدخلوا في شئون الآخرين ، وأن نعنى كذلك بالأا يثروا ثراء فاحشا ... لأن الثراء الفاحش يخل بتوازن ووحدة المدينة التي يرمى أفلاطون الى تأمينها قبل كل شيء . فالثروة الضخمة تتضمن عنصر القوة ، فهي لا تعد اذن شأنا خاصا بجنا وانما تصبح من الشئون السياسية .

وفيما عدا هذا ليس لدينا ، أو ليس لدينا تقريبا (١) ، ما يشغلنا من أمر المواطنين العاديين الذين نكل أمر رعايتهم الى « الحراس » . ولكن الأمر يختلف عن هذا فيما يتعلق بهؤلاء الحراس . فان وظيفتهم على وجه الدقة هي أن يهتموا بشئون الآخرين ، وأن يدبروا شئون المدينة ويتولوا أمرها . وهؤلاء يجب اختيارهم بعناية فائقة ، كما يجب لكي نجعلهم قادرين على القيام بعملهم ، أن نعلمهم تعليما خاصا ، نعلمهم مهنتهم كحراس (٢) .

* * *

(١) ينبغي طبعاً الاهتمام بتربيتهم الجسمانية والأخلاقية .
 (٢) « مهنة » الحارس ليست (فيما عدا الفن الحربى) مهنة متخصصة ، انما تقوم هذه الحرفة على التعليم العام .

لكى نكوّن « حراسا » سنقوم بعملية اختيار دقيق . اننا سنصنّفهم من الصفوة المختارة — عقليا وأخلاقيا وجسمانيا — من شباب المدينة . وسنغفل أمر التفرقة بين الجنسين . فمع أن المرأة على وجه العموم ، أضعف من الرجل — سواء من الناحية الجسدية أم العقلية — فإن هذا الاختلاف عند أفلاطون ، ليس اختلافا في الكيف ، أو الماهية ، ولا يصل الى حد يبرر لنا ابعادها عن الحياة العامة وعن خدمة المدينة أو عزلها في عقر دارها للقيام بالأعمال المنزلية الدنيئة . اننا سنهمل للجميع — رجالا ونساء — تربية عامة مدروسة بعناية تامة .

التربية ، وتكوين الشباب ... هذا كما نعلم جيدا هو الشغل الشاغل لأفلاطون . وان أكبر جريمة ترتكبها المدن الحالية ، أكبر جريمة ترتكبها أثينا ، هى فى رأيه اغفالها هذا أو على الأقل عدم اهتمامها به وتركه كلية بين أيدي أفراد الشعب . وعلى العكس من ذلك ، فإن أكبر فضل لاسبرطة هو أنها تربي أطفالها تربية واحدة للجميع ، تنظمها وتشرف عليها الدولة ويرعاها أعظم حكام المدينة . ولا شك فى أن التربية التى يزاولونها فى اسبرطة بعيدة كل البعد عن أن تكون تربية مثالية — مهما قيل ، فإن أفلاطون ليس شديدا الحماسة للنظام الاسبرطى ، والمنهج الذى يعده

للتعليم الثانوى والعالى ^(١) لا يمت بصلة الى التدريب الاسبرى
 الخشن الفظ — ولكن المبدأ جيد وسليم . فعلى الدولة أن تسهر
 على رعاية أبناء المستقبل وعلى الأخص حراس المستقبل ، أولئك
 الذين سيكون عليهم أن يسهروا على رعايتها .

ولكى تكون الدولة موحدة ، يجب أن يكون التعليم بالمثل
 موحدًا . ولكى تكون عادلة وفاضلة ، يجب أن تغرس مبادئ
 الفضيلة والعدالة فى نفوس جميع أطفالها ، وأن يكون هذا منذ
 نعومة أظفارهم ، فلا شيء أخطر من أن نتركهم وحلهم على غاربهم
 كما يحدث فى أغلب الأمر . ويوجه أفلاطون نقدا قاسيا للتربية
 الأثينية التى — كما نعلم جيدا — لا تعمل على عدم طبع
 الفضيلة فى أذهان أطفالها فحسب ، وانما تعمل أيضا على
 افسادهم بتعليمهم الكذب والخداع والقسوة . فهم يقصون عليهم
 منذ نعومة أظفارهم خرافات مضحكة عن آلهة أوليمبوس ، ثم
 يجعلونهم بعد ذلك يدرسون بل ويحفظون عن ظهر قلب قصائد
 الشعراء ، مثل هزيود وهوميروس ، التى تعطيهم فكرة لا تليق
 بالآلوهية ، فتصور لهم آلهة تقيم الحروب ، وآلهة تكذب وتغش
 وتنغمس فى الملذات والترف . هذه هى الأمثلة الطيبة التى
 يقدمونها للشباب ! وهل نعجب بعد أن تعلموا قصة أورانوس
 (١) هذا المنهج الذى يمثل بالطبع منهج الاكاديمية يشغل
 نصف محاوره الجمهورية .

وكرونوس ، أو قصة هيرا التى كبلها زوجها بالأغلال الخ .
هل نعجب بعد ذلك اذا هم أعوزهم الاحترام الواجب لآبائهم ،
أو اذا هم ، بعد أن تعلموا مثل هذه الأمثال للظلم والخذاع
و « المحسوية » الوقحة التى يمارسها الآلهة ، فعلوا نفس هذه
الأشياء عندما يشبون عن الطوق ؟ وكيف تتوقع أن يصبحوا
شجعانا وعلى استعداد لأن يهبوا فى أية لحظة حياتهم من أجل
المدينة ، اذا كانوا هم يصورون لهم دائما فى أبشع الصور خلود
الروح فى الجحيم ، والحالة التعسة التى سيؤول اليها أمر
الأموات ، واذا كانوا هم يضربون لهم الأمثال بالفضلاء من الأبطال
— أمثال هكتور — وقد تملكهم واستولى عليهم الخوف
من الموت ؟ .

فالأساس الأول للتربية السليمة اذن هو اصلاح دينى ، وفهم
جديد بالغ سمو الله . ولذلك فانا فى المدينة الحديثة التى نحن
فى سبيل بنائها ، سنقضى على كل الكتب وكل الخرافات التى
لا تذكر أن الله خير وأنه عادل ، وأنه « لا يقول الا حقا وصدقا ،
ولا يغير أبدا من صورته ، ولا يخدع أبدا ، وأن الكذب أمر بغيض
لديه » . ولكن هذا لا يكفى : فالشعراء لا يروون تلك الأمور
الزرية عن الآلهة وحدهم ، وانما عن الناس كذلك وعن الأبطال ،
ولذا فانا سنعمل على أن نطهر منها هذه النصوص ، ولن تقع

انظار أطلاقنا الا على نماذج للمجد والشجاعة والشرف
والفضيلة (١) .

واضح أن كل الآداب اليونانية تستبعد من مدينة أفلاطون .
أو على الأقل لن يتبقى منها ما يستحق الاهتمام ، أى سوى
الطبقات التى حذفت منها الفحش ^{ad usum delphini} ونحن نعرف
ذلك . فان تأثير الآداب على نفس القارئ ، وبالأخص على نفس
الطفل أو الحدث الرقيقة اللينة ؛ قد يكون تأثيرا عميقا . وبعض
الأعمال الأدبية العظيمة قد حثت بكل تأكيد على أفعال
مشثومة (٢) . ففى رأى أفلاطون أنه مهما كان الجمال الأدبى
للصورة فانه لا يجب المضمون اللاأخلاقى للشعر . ومن
ناحية أخرى ، فقد تغفر الجمهورية للفنانين : ولكنها لا يمكن
أن تغفر للمواطنين الفضلاء ، وعلى الأخص للحراس .

فاذا ما اتهمنا من وضع أساس التربية — بالقصص
الأخلاقى — فسيكون علينا أن نعمل على تكوين جسم الطفل

(١) وللجمال كذلك : فالمدينة الأفلاطونية ستكون مدينة جميلة
تزيناها التماثيل والأعمال الفنية . انها ستكون حسنة البناء .
فأفلاطون يعتقد بحق أننا لا يمكن أن نربى شبابا فاضلا وسليما
فى وسط من القبح ، ولا فى مساكن حقيرة .

(٢) بعض الأعمال الأدبية التى ليست لها أية قيمة فنية قد
حضت كذلك بلا شك على أعمال أكثر شثما . من يحصى التأثير
الخطير الذى للأقاصيص الصحفية ؟ وللسينما ؟ .

وأخلاقه . وتكوين الجسم والخلق : يعنى الرياضة والموسيقى .
 ان القارىء الحديث سيتملكه بعض العجب . الرياضة ،
 لا بأس . ولكن الموسيقى ؟ ما دخلها فى هذا الشأن ؟ — سيقول
 القارىء الحديث ولا شك ان اللفظ اليونانى — μουσική —
 لا يعنى « موسيقى » وانما يدل على كل ما يتعلق بالفنون (رياض
 الفنون) ، العلوم والفنون على السواء ، انه قريب مما كان يسمى
 فيما سبق « الآداب الرفيعة » ، قريب مما نسميه الآن
 « الثقافة » وهذا صحيح ، فان « الموسيقى » ليست سوى
 « الثقافة العامة » و « الرجل الموسيقى » ؛ μουσικός ἀνὴρ .
 ليس أبدا الموسيقار البارع ، بل الرجل المثقف الأديب .

ومع ذلك فان التعليم الموسيقى بمعناه الدقيق يلعب فى هذه
 الثقافة العامة دورا على جانب كبير من الأهمية ، والواقع
 أن الموسيقى بالمعنى الدقيق — عند أفلاطون وغير أفلاطون ،
 بالنسبة لتكوين النفس تعادل تماما الألعاب الرياضية بالنسبة
 لتكوين الجسم . فتأثير الموسيقى على النفس لا ييزه فى قوته
 الا الأدب . من أجل هذا ، لأن النفس أهم من الجسد ، فانها
 تسيطر عليه ، أو على الأقل ، ينبغى أن تسيطر عليه ، كما أن
 الموسيقى تلعب ، أو ينبغى أن تلعب ، فى تربية الشباب دورا أكبر
 بكثير جدا من الرياضة البدنية . كما يخصص أفلاطون مناقشة
 طويلة عن مشكلة التربية الموسيقية وعن تعيين الأنماط الموسيقية

التي سنقرها في دولتنا . فواضح أننا لن نقرها جميعا ، وواضح أن الموسيقى التي سيكون لها مكان بالمدينة إنما هي فقط الموسيقى التي تعبر عن البساطة والاتساق والرجولة ، وأن الموسيقى العنيفة ، والموسيقى العاطفية ، وأغاني الغربة والنواح فستستبعد بقسوة .

عجيب جدا ، في رأينا ، هذا الايمان بالدور البناء للموسيقى . أهو نتيجة للتماثل اللفظي الذي يسمح لنا بالحديث عن « اتساق » الجسم أو اتساق النفس ؟ أهو شيء غير ذلك ؟ هذا ممكن ، بل محتمل جدا . ولكن مناقشة هذه المسألة مناقشة كاملة ستذهب بنا بعيدا جدا .

ان الموسيقى والألعاب الرياضية لا يستفدان بالمرّة مضمون التعليم ، أو بمعنى أدق ، التعليم الأولي الذي سنقسمه على أطفال المدينة . فسوف يكون لديهم بالمثل — بل على الأخص — تعليم أدبي جيد ^(١) ، وتربية أخلاقية ودينية ومدنية . وذلك — أيجب أن نكرر هذا ثانية ؟ — لأننا بسبيل تكون أبناء المستقبل . كما أننا سنعمل ، بكل الوسائل ، على أن نغرس في أذهان الأطفال

(١) يظهر أن أفلاطون يظن أنه من الممكن أن يجمع المرء بين أداء الأعمال الأدبية الطيبة والمشاعر الطيبة . وزيادة على ذلك ، ولان الجمال الحقيقي والخير متكافلان ان لم يكونا متماثلين ، فان الفن العظيم سيكون حتما فاضلا .

منذ الطفولة المبكرة ، ودون أن نغفل شيئا ، لا أحاديث الحاضنة ، ولا اللعب ، ولا قصص الأبطال والآلهة ، مبادئ الأخلاق والدين ، واحترام القوانين ، وبالأخص حب المدينة والولاء لها (١) .

هذا هو التعليم العام أو التربية المشتركة . ولكنه يجب أن يكون أكثر من هذا للصفوة المختارة ، لحراس المستقبل . ولذا فأننا سنعطى هؤلاء ، زيادة على ذلك ، تعليما أعلى ، سنعلمهم « الآداب الرفيعة » والعلوم ، سنعطيهـم « تعليما ثانويا » جيدا حتى اذا ما أتموا دراستهم أصبحوا ، رجالا ونساء ، مثقفين ثقافة حقيقية ، أى « موسيقيين » .

ولكننا لن نرغمهم على التعلم ، فأننا نعلم جيدا أن العلم — بخلاف الفنون الآلية والحرف — لا يمكن أن يعلم من خارج النفس . انه ليس موضوع تدريب أو تمرين . فالعلم ليس من شأن الناس جميعا . ان نفوس الصفوة وحدها ، النفوس التى تملكها الرغبة فى المعرفة والفهم هى الجديرة باكتساب المعرفة العلمية (٢) .

(١) المدينة التى يتردد أهلها فى التضحية بأنفسهم من أجلها هى مدينة لا تقوى على الحياة . أو على الأقل لن يقدر لها البقاء طويلا .
(٢) ليس الغرض من التعليم هو حشو الذهن بالمعارف ، وانما هو تكوين النفس بتشغيل العقل . ونتيجة للحرية الممنوحة للتلاميذ يتم لهم جمع المعارف بطريقة يمكن أن يقال انها تلقائية .

وباتهاء التعليم الثانوى ، يبدأ الحراس فى التعليم ثم فى الخدمة العسكرية ، أو بمعنى أدق ، فى خدمة الدولة التى تستمر طول حياتهم . وفى سن العشرين يجرى لهم امتحان جديد ، انتخاب دقيق ، يستخلص منهم أفضلهم ، أولئك هم الذين سيختار من بينهم فى النهاية الحراس الحقيقيون ، أعظم حكام ورؤساء و « ملوك » المدينة .

ويجب أن يزود هؤلاء (أو بالضبط يجب على هؤلاء أن يزودوا أنفسهم) بمعارف علمية منتقاه وثابتة ، بتعليم سام رفيع جدا ، يستمر عشر سنوات ويتيح لهم تحصيل معرفة حقيقية وعميقة بالعلم . ان الغرض من هذه السنوات العشر فى الدراسة والبحث لا أن تقدم لحكام المدينة المقبلين معارف نافعة أو مفيدة ، بل أن نجعل منهم علماء ، رجال علم ، — وكما عبر ديكارت بعد ذلك بألفى عام — « أن يغذوا روحهم بالحقيقة » . ثم ان هذه الدراسات لا تتبع منهجا لتعليم فنى ، بل لتكوين عقلى (وأخلاقى كذلك) . (١) .

والواقع أن التكوين الأخلاقى ضرورة لحكام المستقبل مثل التكوين العقلى تماما ولا يسعنا اهماله . ولكننا لا نستطيع

(١) التكوين العقلى والتكوين الأخلاقى ليسا فى الحقيقة الا شيئا واحدا . ونحن نعلم جيدا أن افلاطون لا يؤمن بإمكان الفصل بين العقل والارادة . فالمعرفة تمتد وتنتهى فى الفعل . والنظر يحكم العمل .

متابعة هذا التكوين فيما بعد بفرس التعاليم الأخلاقية في أذهانهم .
فكما أن التكوين العقلي السامى يكمل في العمل ، وبالعمل ،
الخاص بالعقل الذى يضع — أو يجد — مشاكل يسعى الى حلها ،
فيختبر بذلك قدرته على اكتشاف ورؤية الحل ، فاننا بالمثل ،
بوضعنا المشاكل ، أى المغريات المتنوعة ، أمام الحراس الشبان ،
يمكننا أن ندرّب حسهم الخلقى واحساسهم بالواجب ، وأن
نختبرهم ونقرر ، باختبارات الاغراء هذه ، ما اذا كانت التربية
الأخلاقية والمدنية التى قلّمناها لهم قد نجحت فى سبر نفوسهم
والانطباع فيها والاتحاد بها .

واذن فانه بعد اجراء سلسلة مزدوجة من الاختبارات
والتدريبات ، اختبارات عقلية وأخلاقية ، وبعد عشر سنوات من
الانتصار على الاغراء وحل المشاكل العلمية ، تصبح الصفوة
المختارة من حكام المستقبل مهية في آخر الأمر لخوض آخر
وأخطر اختبار ، هو اختبار الفلسفة . ففى سن الثلاثين يشروعون
فى دراسة الجدل . فى سن الثلاثين ؟ — نعم . فان الفلسفة على
عكس ما يظن أنصار كاليكلس وكيفالس ، من شأن سن النضوج
وليست بالمرّة من شأن الشباب — « ان من يمارس هذه
الدراسة فى هذه الأيام ، هذا ما يكتبه أفلاطون ، ولسنا فى حاجة
الى تغيير ما ورد فى نصه ؛ هم أحداث لم يجاوزوا سن الطفولة

الا من وقت قريب . فهم يشتغلون بها قبل أن يمارسوا الاقتصاد المنزلى والتجارة ، وهم يناون عنها عندما يقتربون من أجزائها العسيرة . وهم الذين يعدون فلاسفة كاملين ... انهم يعتقدون في آخر الأمر أنهم يقومون بالشئ الكثير بموافقتهم على المساعدة في الندوات الفلسفية عندما يطلب منهم ذلك ، فهم مقتنعون بأن الفلسفة لا ينبغي الا أن تكون ترجية للفراغ . فاذا هم بلغوا سن الشيخوخة طُفَّت جذوتهم ، الا عددا قليلا منهم ، مثلما طُفَّت شمس هرقليطس تماما ، حيث أنهم لن يتوهجوا بعد ذلك أبدا . ولكن من الواضح أنه في نهاية العمر ، عندما تهن العواطف العنيفة ، تصبح النفس — على شرط أن تكون صادقة ومهيأة تماما — أقدر على تأمل الحقيقة . فان الحكمة وليدة الزمن *sapientia filia temporis*

وبالإضافة الى ذلك ، فان الفلسفة أمر عسير . ولا ينى أفلاطون يقول ويكرر علينا القول بندرة الموهبة الفلسفية وقلة عدد النفوس التي تملك الاستعدادات اللازمة — الذاكرة والذكاء والقدرة على العمل وحب الحق الخ ... — لكى تستطيع أن تولع بها وتجنى ثمارها . ومرة أخرى ، فالفلسفة — وهذا رأى ثابت لأفلاطون — ليست شيئا فى متناول الجميع . انها من شأن الصفوة . ولكن حتى هذه الصفوة ، كما يقول ، لا يمكنها ممارسة الدراسة الفلسفية ومزاولة الجدل قبل أن تكون قد حصلت أولا على تعليم علمى متين وبغير أن تكون قد طهرت عقلها

أولا بدراسة ومزاولة الرياضيات بأن تغرس فيه عادة التحول عن العالم الحسى المتغير ، وأن يرى من ورائه الوجود الثابت المعترف به من العقل وحده ، أى المثل والموجودات الرياضية . ففى الفلسفة لا يوجد طريق قصير ويسير ^(١) . كما أن تعليمها للشباب ليس بدون فائدة فحسب وإنما هو أمر جد خطير .

ومن المعلوم ، هكذا يكتب أفلاطون ، ومرة أخرى دون تغيير فى النص ، أن « الشباب الذين تذوقوا الجدل مرة قد أساءوا استعماله واتخذوه لهوا . فهم لا يستخدمونه الا للمعارضة ، ويمثلون بأولئك الذين يقعون بهم فى الربك فيربكون هم بدورهم الآخرين . وهم مثل الأجراء الصغيرة ، يجدون لذة فى أن يجذبوا ويمزقوا بالاستدلال العقلى كل من يقرب منهم » ، فهم يلهون بأجدر الأمور بالجدية فى العالم : المناقشة النقدية للآراء المعترف بها والسعى الجدلى وراء الحقيقة . كما أنهم « بعد أن يربكوا عادة معارضيتهم أو بعد أن يربكوا هم أنفسهم ، سرعان ما يصلون الى عدم الايمان بكل ما آمنوا به من قبل » . ولكن لعجزهم عن أن يستبدلوا بالعائد البائدة معارف حقيقية ، فانهم يقعون بأنفسهم فى النسبية والشك والسفسطة ^(٢) ،

(١) واذن فوضع تعليم الفلسفة فى دائرة الدراسات الثانوية دليل عند أفلاطون على انكار ماهية الفلسفة ذاتها .

(٢) الاستخفاف بالقيم الذى اشتدت وطأته فيما بين الحربين ليس كما نرى ظاهرة حديثة تماما .

ومن أجل هذا ، يضيف أفلاطون بخبث ؛ فأننا « نتيجة لذلك نجدهم ، ومعهم كل الفلسفة ، مذمومين من الرأي العام » .
ونكرر القول ثانية بأن الفلسفة أمر خطير . انها تتطلب الشجاعة والمثابرة والملكات غير العادية . ولذا فان الاختبار بالفلسفة هو الاختبار الفاصل . فأولئك الذين يجتازونه بنجاح ، والذين يبذلون الجهود المضنية الطويلة في سبيل الظفر في النهاية بالحقيقة وبالتأمل أو بالمعرفة الحدسية للوجود وللخير ، سيختار من بينهم ، فيما بعد ، الحكام الحقيقيون أو الملوك الفلاسفة للمدينة الأفلاطونية .

فيما بعد ... اذ أنهم في الوقت الحالي سيعودون الى مكاتهم في المجتمع ، ولكي يكتسبوا خبرة بالناس وبالأشياء ، فانهم سيخدمون المدينة لمدة خمسة عشر عاما في وظائف تابعة « مساعدة » للحكام « الملوك الفلاسفة » الذين يشكلون المجلس الأعلى . خمسة عشر عاما في نشاط عملي ، خمسة عشر عاما في التأمل ، خمسة عشر عاما في الاختبارات . وفي النهاية عندما يبلغون الخمسين عاما من عمرهم فان أفضلهم سيصبحون بمجهود جديد قادرين على الوصول الى الهدف المنشود بالأناة واتباع المنهج القويم . « فأولئك » الذين يعمرن الى سن الخمسين ويمتازون في كل النواحي والموضوعات سواء في الأعمال أم في العلوم ، يجب أن يدفع بهم الى نهاية الشوط ، وأن

يجبروا على التطلع بنفوسهم ورفع أبصارهم نحو الوجود الذى
 يهب النور لكل شيء . فاذا ما رأوا الخير فى ذاته ، فانهم سيستخدمونه
 كأنموذج لتدبير شئون المدينة وشئون الناس وشئونهم ،
 كل بدوره والى نهاية حياتهم ، مكرسين النصيب الأكبر من وقتهم
 للفلسفة ، ولكن اذا ما جاء دورهم ، فانهم يخوضون غمرات
 السياسة ، ويتسلمون زمام الحكم بالتعاقب ، لا يبتغون منه سوى
 الخير العام كتكليف لا مفر منه أكثر منه تشريفا لهم . وبعد أن
 يكونوا باستمرار مواطنين آخرين على طرازهم ليحلوا محلهم
 فى حراسة الدولة ، فانهم سيقومون فى جزر السعداء . وستخصص
 لهم المدينة النصب والذبائح العامة بصفتهن أرواحا قلسية اذا
 أجاز القانون ذلك ، والا فبصفتهن تهوسا سعيدة والهة » .
 ها نحن نرى فى المدينة الأفلاطونية ، فى هذه المدينة العادلة
 التى نحن بسبيل اقامة نموذج لها ، أو بالأحرى رسم صورة
 مجسمة لها ، أن المعرفة وحدها هى التى تبرر مزاوله السلطة ،
 تبررها وفى نفس الوقت تلزمها . فان الحكماء المدبرين لشئون
 المدينة ، وقد ظفروا فى النهاية ، بعد أن قضوا حياتهم كلها فى العمل
 والجهد ، بالجزاء الأسمى وهو الكشف عن الخير ، سيفضلون
 — أكثر من أى شيء آخر — التمتع بسعادة القائل على
 الاشتغال بالشئون العامة . ولكنهم يعلمون أنه ليس من حقهم
 أن يفعلوا ذلك . فهم يعلمون أنهم مدينون للمدينة ، هذه المدينة

التي بفضلها أصبحوا ما هم عليه ، بأن يحرموا أنفسهم من متع التأمل الصافية ، ومن السعى الصادق وراء المعرفة . وهم يعلمون أنهم مدينون لها بهذه المعرفة ذاتها . وهم يعلمون أن السجين الذي أفلت من الكهف الذي لم يكن يتأمل فيه الا الأشباح ثم ظفر بضوء النهار المنير وبرؤية الحقيقة ، يجب أن لا يحتفظ باكتشافه لنفسه فقط ، فلا يسعه الا أن يعود الى الورا ، فينزل ثانية الى الكهف ويحمل الى المسجونين الآخرين الأقل حظا منه ، قبسا من النور الذي تأمله .

ان « حراس » المدينة الأفلاطونية — ونحن الآن أكثر فهما من الأول للسبب الذي من أجله يحملون هذا الاسم : اذ اليهم يوكل أمر حماية المدينة — « الحراس » بالمعنى الحقيقي (١) ، الملوك الفلاسفة ، مثلهم مثل أتباعهم العسكريين والمدنيين ، ليسوا سوى خدام للمدينة ، وهبوا حياتهم للدفاع عنها والمحافظة على الخير العام . انهم ليسوا شيئا آخر (٢) . وهذا ما يفسر لنا أسلوب الحياة الذي رسمه لهم أفلاطون .

(١) الحارس الكامل παντελής φύλαξ

(٢) انهم بالطبع خدام وعباد الحقيقة والخير ، وهم لهذا « حراس » المدينة .

والحراس يشكلون الجيش الدائم للمدينة ، الجيش الدائم للنظام والخير ، ومن أجل هذا — ككل جيش دائم — فهم يعيشون في حالة تعبئة دائمة ، في مساكن خاصة تقع خارج بيوت المواطنين الآخرين .

وليس لديهم ، أى لا يمكن ولا يجب أن يكون لديهم ، أى اهتمام الا بالمدينة بأكملها ، ولا أى عاطفة الا عاطفة خيرها ، ولا أى حب الا حب المدينة . ومن أجل هذا ليس لهم أسرة ولا بيت ولا أى ملك خاص . وخوفا من أن يحيق بهم الفساد — وجب التملك المزدول له سلطان على قلوب البشر ^(١) — فان أفلاطون لا يمنهم عن تملك الذهب والفضة فحسب ، بل من تداولهما أيضا . فالمدينة تتكفل بغذائهم وكسائهم وسلاحهم . أما غير ذلك فأمره مشاع بينهم ، حتى النساء — فبين الحراس ، رجالا كانوا أو نساء ، لا يوجد زواج دائم ^(٢) — ، وكذلك الأطفال الذين سيربون جميعا في دور عامة للحضانة فلا يعرفون آباءهم ولا أمهاتهم ولا اخوتهم ، كيلا يضر هذا التعاطف

(١) الخيرون من الناس عند أفلاطون ليسوا هم أبدا أولئك الذين يمتلكون الاموال و « الخيرات » بل على العكس ، فان امتلاك الاموال والخيرات لا يتفق وخدمة الخير .

(٢) ينبغى ان لا نتصور هذا الشيوع كفوضى جنسية ، فالزواج موجود ، ولكن لمدة قصيرة .

الجارف الذى يكنه كل منا نحو أسرته وأهله ، بالمحبة والزمانة التى تربط بينهم ، أو يضعف من تعلقهم بالمدينة (١) .

ويلاحظ أديمانتس أنهم على الجملة ، سيصبحون كالمرتزقة المأجورين ... ويوافقهم سقراط . ويستمر الشاب فى قوله ، أنهم اذ يصيرون مثل هذه الحياة التى وصفناها ، لن يكونوا سعداء ... فواضح أن حياة الحراس ، حياة الفقر والكد هذه ، الحياة المجردة من كل ترف ومن كل طموح شخصى تبدو غير جذابة للشبان الذين يلتفتون حول سقراط . — ويجب سقراط ان هذا ممكن . ولكنه غير ذى أهمية فليست سعادة الحراس هى التى سعيانا لتحقيقها فى بناء مدينتنا ، وانما هى سعادة المدينة بأسرها (٢) .

والحراس فى الحقيقة لا يحكمون المدينة . أنهم يخدمونها .
فان الجزء ، حتى أسمى الأجزاء يظل دائما تابعا للكل (٣) .

(١) قولى « أنا » ، وعلى الأخص « يخصنى » ، هذا هو العدو .
لذلك يجب أن لا يعهد بالسلطة الا الى أولئك الذين لا يسعون وراء أى نفع ذاتى وشخصى والا أصبح الأمر دائما وحتما استغلالا وفسادا .

(٢) الواقع أننا نسعى الى وضع دستور للمدينة العادلة كى نستطيع فهم طبيعة العدالة والبناء السيكولوجى للنفس العادلة .
(٣) وهذا هو الفرق بين الارستوقراطية الحقيقية ، أو حكم أصلح الحكام الذين لا يحكمون ولا يسوسون الا من أجل « خير المحكومين » وليس من أجل نفعهم الخاص بالمرة ، وبين النظم =

ولكن ، حقيقة أن الحراس لن يكونوا « سعداء » ؟ انا لو توسعنا في استدلال سقراط ، يمكن أن تقرر على العكس أنهم سيكونون سعداء تماما ، من حيث أنهم ، ولم يعد لديهم سوى حب واحد : المدينة ، وأنهم لم يعودوا أناسا مثلنا وانما هم بمعنى ما الواجب المدنى المجسد ، سيكونون راضين تمام الرضا بالشعور بأداء الواجب الكامل .

ولكن لعلنا لسنا في حاجة الى أن نذهب الى هذا الحد . ففيم يزهد الحراس في الواقع : ؟ انهم يزهدون في الملكية وفي الثروة وفي الترف وفي المطامع الشخصية ... ولكنهم لا يعفون عفوا خالصا بغير تحفظ . انهم يعفون عنها ابتغاء للسلطة والمجد ولكسب احترام ومحبة مواطنيهم وصدقة أقرانهم ونظرائهم . انهم يعفون عنها لا كخيرات لا يمكنهم أن يطلبوها ، وانما على العكس كأشياء قليلة القيمة لا تليق بهم . انهم يعفون عنها — كما في كل نسك حقيقى — مؤكدين تفوقهم الخاص .

وها هو ذا التاريخ يثبت لنا أن الانسان جدير بأن يزهد في الكثير من أجل القليل ^(١) . وعلى خلاف رأى أديمتس ،

= الارستقراطية الزائفة (الاقطاع والاوليجركية والديمابوجية الخ . .) حيث تبغى الطبقة الحاكمة من وراء حكمها (كما بين لنا ثراسيماخس) نفعها الخاص .

(١) لا يسعنا الا أن نتصور النظم الرهبانية . فان « حراس » المدينة الافلاطونية يشكلون في الواقع نوعا من نظام النساك المحاربين العلماء ، يرشدهم نفر من الرجال يحققون الحكمة الكاملة ، اى يجمعون بين العلم والقداسة .

يمكننا أن نقرر كذلك أن حراس مدينة أفلاطون سيكونون سعداء كل السعادة .

واذن فاعتراض أديمنتس لا قيمة له . ولا شك أن الانسان « العادى » أو « المتوسط » لن يرضى بالمرّة بحياة النسك التى يحياها الحراس ، ولكن أفلاطون لم يفكر أبداً فى أن يفرضها عليه . فالحراس ليسوا من الرجال « العاديين » . وانما بالعكس هم نخبة ، ونخبة عنى باختيارها وتنشئتها وتكوينها . أما الآخرون ... فمن الأفضل ألا يروا فى حياة الحراس ما يجذبهم اليها : انهم اذن سيكتشون لهم التبجيل ولا يضمرون لهم الحسد (١) .

وهنا يعرض لنا سؤال . أيمكن أن نجعل هؤلاء الآخرين ، الطبقات الأوفر عدداً بكثير (٢) ، من التجار والصناع والمزارعين وغيرهم ، ممن يكونون الأساس الاقتصادى للمدينة ، يعترفون بالسلطة الأوتوقراطية لنظام الحراس ؟ اذ يجب ، ولا تنسى هذا ،

(١) ومرة أخرى أفلاطون على حق . فالأرستوقراطية الحقيقية يجب أن تكون فقيرة . ويقتضى هذا أن لا يمكن أن تكون لها أموال فى المدينة ، وأن الطبقات الغنية بثرواتها لا يمكنها أبداً أن تشكل الا أرستوقراطية زائفة . هى فى الواقع حكم فاسد .
(٢) الطبقات العاملة تعيش فى ظل نظام الملكية الخاصة .
والمدينة الأفلاطونية ليست بالمرّة مدينة شيوعية . ان شيوع الممتلكات انما هو من نصيب الحراس وحدهم .

ان تكون هذه السلطة سلطة مقبولة وليست سلطة مفروضة (١) .
ويرى أفلاطون — ولعله هنا متقائل بعض الشيء — أن
تعلما جيدا ، لكن على شرط أن يكون « جيدا » حقا ، أى مثل
الذى وصفناه ، سيسمح بأن ترسخ في أذهان جميع أفراد المدينة
فكرة صائبة عن التسلسل الطبيعي والحقيقى للقيم ، واحترام
أفضلها و — على الأخص — احترام المعرفة .

والواقع أنه بحسب درجات المعرفة يكون تدرج المراتب في
المدينة الأفلاطونية . ولقد ذكرنا ذلك من قبل ، ولكن لعله من
الأوفق أن نذكره ثانية : فلأن الولاة الحكماء الفلاسفة يملكون
المعرفة ، المعرفة الحققة السامية الواضحة للخير والوجود
(νόησις, νοῦς) ، فهم لهذا قديرون وأكفاء وحتم عليهم
اذن أن يحكموا المدينة وأن يشع علمهم على المدينة جميعها
ويجعلها تشارك كلها في المعرفة .

الملوك الفلاسفة يمثلون العلم النظرى . أما الحراس الآخرون ،
مساعدهم ومعاونوهم ، فلا يصلون الى هذه الدرجة . وميدانهم
الخاص هو العقل والتفكير المنطقى δυνάμει والتحليل
والتركيب . وأما المواطنون العاديون فانهم يرضون بما ييثر فيهم
العلماء من ايمان وظن صادق (٢) δόξα ἀληθείας

(١) ان رفض الاعتراف بسلطة الحراس سيحطم تلقائيا الوحدة
المعنوية للمدينة .

(٢) نعلم أن الظن δόξα من الناحية العقلية يماثل المعرفة —
انظر قبله محاوره مينون صفحة ٢٢ وما بعدها .

فالبعض اذن سيحصل على الحقيقة في ذاتها ، أما البعض الآخر ، العاجز عن ادراكها ونيلها صافية تماما ، فسيحصل عليها وقد تشتتت في صور متعددة ؛ ووهنت ؛ وضعفت ؛ وارتبطت بالخيال ، واتخذت شكل رمز أو أسطورة ^(١) . واذن فلتعزيز وحدة المدينة فائنا سنبت في أذهان جميع أفرادها الايمان بأسطورة الموطن الأصلي . — واضح أن أفلاطون يرى أنه من الممكن جعل الناس يؤمنون بأى شئ اذا نحن كررناه عليهم لوقت طويل وبدأنا بذلك في وقت مبكر ^(٢) — اننا سنجعلهم يؤمنون اذن أنهم جميعا ، أو على الأقل أسلافهم ، هم أبناء نفس التربة من أرض وطنهم ، وأنهم بالتالى جميعا اخوان ، وأنه مع ذلك قد استخدمت في بناء كل منهم مواد مختلفة ومعادن مختلفة ، هي الذهب والفضة والنحاس ، وأن الجنس النحاسى يكون عامة الشعب ، والفضة طبقة الحراس المساعدين ، وأما الجنس الذهبى — وهو أندرها وأنفسها — فهو جنس الملوك الفلاسفة .

(١) ان أحد الأعمال السياسية الهامة للحراس الفلاسفة هو بالتدقيق ، تحويل الحقيقة التى يقبلها الفكر البحث فقط ، الى أسطورة يقبلها الخيال ، وهذا بالمثل هو دور الفن . وهنا تكون اهميته في المدينة .

(٢) وهنا أيضا نرى ان الواقعية السياسية الحديثة ، والدور الذى تلعبه الدعاية مما يصوب رأى أفلاطون . فالانسان في حقيقته حيوان يؤمن ، وليس حيوانا يعقل . ووجود الاديان دليل كاف على ذلك .

هذه الأجناس الثلاثة ، أو بمعنى أدق ، هذه الطبقات الثلاث للمدينة الأفلاطونية ، ليست طوائف بالمرّة . وأفلاطون ، ككل الناس ، يؤمن بالوراثة ^(١) . فهو يؤمن اذن أن أبناء « الحراس » سيكونون بالطبع جديرين بأن يخلفوهم . ولكنه لا يكاد يعرف كيف أن أبناء الآباء الممتازين يخسبون في العادة الآمال التي تبنى عليهم . ثم ان الوراثة ، في المدينة التي يسوسها فلاسفة ، لا تضع قانونا ثابتا ولكنها تقيم فقط تخمينا مقبولا . وسيكون على الحراس في الواقع ، وهذا من وظيفتهم ، أن يبادروا باكتشاف أفراد ممتازين من بين أبناء الجنس النحاسي ليرفعوهم فورا الى مرتبة الحراس . أو على العكس ، أن يكشفوا عن طبيعة نحاسية بين أبناء الصفوة ليعثوا بهم الى الحقول أو الى المصنع . الآن تم تشييد مدينتنا ، وأصبحت كما ينبغي لها أن تكون . فلديها كل الفضائل التي يمكن أن تكون للمدينة . انها مدينة حكيمة وشجاعة وعفيفة وعادلة . ولكن فيم ، في الواقع ، تكون « عدالتها » ؟ .

للإجابة على هذا السؤال الهام ، يجب علينا أولا أن نحدد « موضع » الفضائل الثلاث الأخر . فمن الواضح أن موضع الحكمة يوجد في الحكام . الحكماء الذين من أجلهم نسبنا

(١) والعكس بالعكس ، انه يعرف حدودها احسن من أي شخص آخر .

الحكمة الى المدينة بأسرها . ومن الواضح أيضا أن موضع الشجاعة يوجد في قلوب حراسها . أما عن العفة ، فانها لا تشل المجتمع جميعه فحسب ، وانما يمكن أن تعد كذلك الفضيلة الخاصة بطبقاته المنتجة .

ولكن ما أمر العدالة ؟ يبدو أنه لم يبق هناك مكان لها . ومع ذلك ، فان لم يكن للعدالة موضع خاص في أى من طبقات المدينة أو طوائفها ، وان لم تكن موجودة بالضبط في النظام والتوافق والتدرج الطبيعي وتقسيم العمل القائم عليه ، فانها هى التى تدبر وتنظم وتوحد الكل ، أى المدينة بأكملها .

وتتحقق العدالة في المدينة دون أن ندري ، وبغير تدخل صريح منا . انها تتحقق فيها لأننا ، دون أن نعى بأهمية نهجنا ، قررنا تشييد مدينتنا بتطبيق المبدأ العظيم للتوافق الأسمى بطريقة دقيقة ومنهجية : فأسندنا الى كل فرد الدور والوظيفة الأنسب له ، أو بالعكس ، خصصنا كل مواطن للدور وللوظيفة الأنسب له (١) . وحققنا بطريقة تلقائية ، نظام الكمال والعدالة في بناء مدينتنا التى يسود فيها حقيقة نظام طبقى عادل قائم على طبيعة الأشياء ذاتها . ولكن الحال في الإنسان هى نفس الحال تماما . فالنفس الانسانية ،

(١) وبهذه الطريقة تحققت أقصى درجات السعادة الشخصية وأقصى درجات الترابط الاجتماعى ، وهو ما سماه دوركايم بالتكافل « العضوى » .

كما نعلم ، تقابل المدينة أو هي صورة صادقة لها . فهي أيضا
ثلاثية القوى . فالعقل فينا (nous) يقابل في الواقع الحكمة
التي تحكم المدينة . والجزء الانفعالي (θυμός) أو الغضبى
في النفس ، موضع النزق والشجاعة ، وموضع الكبر والعنف ،
يقابل طبقة المحاربين . وأخيرا الرغبة ، والشهوات الجسدية ،
والجشع والتعطش للتملك تقابل عامة الشعب .

وحكم العدالة للنفس يقوم على النظام المتدرج لأجزائها
وخضوع كل جزء منها للآخر خضوعا يؤكد اتساق وكمال
« الكل » . فالواقع أن في النفس العدالة يكون العقل nous
هو الذى يحكم ويصدر القرارات والأوامر للجزء « الغضبى »
والانفعالي ، ويقوم هذا ، تنفيذاً لحكم العقل ، باخضاع الجزء
الشهوى لقراراته .

ليست العدالة سوى هذا . ومن أجل هذا هي أيضا صحة
النفس ، ليس فقط بالمعنى المجازى في كلامنا عن الصحة الخلقية ،
وانما بأدق معنى لفظي للكلمة ^(١) . وبالعكس فإن الظلم الذى

(١) الفلسفة اذن هي (طب العقل) الحقيقى medicina mentis
ورجل الدولة الفيلسوف هو طبيب المدينة ، ومن أجل هذا فانه،
كما تبين لنا ذلك محاوره السياسى ، يستطيع أن لا يابه بموافقة
المواطنين ورضاهم ، فالطبيب يصف الدواء ولا يطلب من المرضى
موافقتهم .

يقوم على الاخلال والانحراف بالتسلسل الطبيعى ، هو مرض بها .

والنظرية الأفلاطونية فى القسمة الثلاثية للنفس نظرية دارجة وعجيبة فى نفس الوقت . فهى دارجة لأنها تكرر الفكرة الشائعة عن تقسيم قوى النفس وتعين مواضع لها : الرأس والقلب والبطن . وهى عجيبة باصرارها على ما للعنصر الاتفعالى أو الغضبى ، أو ما « للقلب » من أهمية أولية ، والدور الرئيسى الذى يقوم به فى تكوين الانسان . ان المثل الأعلى عند أفلاطون ليس هو الجمود . فنفس بغير افعال ولا غضب ، نفس بغير أجيج ولا وهيج ، — نفس الحكيم الرواقى — هى فى رأى أفلاطون نفس ناقصة غير كاملة ، نفس عاجزة ^(١) ، انها كذلك نفس انسان تعوزه الشجاعة ، وانسان بغير شجاعة لا يمكنه أن يصبح « فيلسوفا » ، ولا حتى رئيسا ^(٢) .

ومن أجل هذا يبدأ « حراس » أفلاطون الحياة كجنود ، ويظلون كذلك طوال حياتهم .

* * *

ها هى ذى المدينة الكاملة أمامنا ، أو على الأقل ، مخطط المدينة الكاملة . ولكن ما هى فى الحقيقة ؟ .

(١) من الغريب أن نجد توافقا تاما فى هذه النقطة بين أفلاطون وسبينوزا .

(٢) النفس الخائرة هى اما نفس أوليجاركى أو نفس عبد .

أهى شىء يمكن تحقيقه فى هذا العالم ، أم هى ، بالعكس ، حلم وبناء فى الهواء ومدينة مثالية بحت (يتوبيا Utopie) ؟ سؤال تصعب الاجابة عليه . فمن البين أن المدينة العادلة لا توجد ، ولم توجد أبدا فى هذا العالم . فبهذا المعنى اذن هى يتوبيا Utopie أو بمعنى أدق هى « أتوبيا atopic » ، من حيث أنها لا توجد كمشال — الا فى المكان الذى لا مكان له τὸν ἀτοπὸν ، المكان المعقول حيث « توجد » المثل — . هل هى مستحيلة ؟ بالتأكيد ، بمعنى ما ، ما دامت المثل لا يمكن اطلاقا أن تتحقق فى العالم كما هى تماما ، — فليس فى العالم « الواقعى » دوائر ولا مثلثات ولا خطوط مستقيمة — ونحن لا نقابل فيه الا صورها وما يشارك فيها ويقاربها .

ومع ذلك ، يمكن أن تتساءل عما اذا كان هذا كافيا ، وما اذا كان تحقيق المدينة الكاملة غير متناقض كل الشناقض . من الواضح أن أفلاطون لا يظن ذلك . فالمدينة كما شيدناها غير متناقضة فى ذاتها . كما أنها لا تجافى الطبيعة الانسانية ^(١) . ثم

(١) الا اذا قلنا أيضا باستحالة وجود الملوك الفلاسفة . والواقع ان فلاسفة المدينة الأفلاطونية ليسوا فلاسفة بالمعنى اللفظى للكلمة: انما هم حكماء . ولكن الحكمة ، كما انسهب محاوره « السياسى » فى شرحها ، هى نعمة الهية . والمعرفة المطلقة من حق الالهة وليست من نصيب البشر ، ولهذا فان السلطة المطلقة هى كذلك =

ان وجودها ، أو تحققها ، ولو أنه عسير تماما ، وبالتالي غير
محتمل بالمرّة ، الا أنه يجب أن يعد ممكنا نظريا . ولا ريب في أن
المدينة الكاملة سيمكن تحقيقها وذلك « عندما نرى على رأس
الدولة فيلسوفا أو عدة فلاسفة ، بازدرائهم المناصب التي نسعى
اليها هذه الأيام وبعدها غير جديرة بانسان حر وغير ذات قيمة ،
سيعملون بالنعكس على تقدير الواجب والأمجاد التي ستكون لهم
خير جزاء ، وهم اذ يعدون العدالة أهم الأشياء والأزمها سيكرسون
أنفسهم لخدمتها ، ويعملون على ازدهارها ، وينظمون المدينة
بحسب قوانينها » .

ومما لا شك فيه أن احتمال ضئيل جدا في أن يصبح
الفلاسفة رؤساء دولة — وكيف في الحقيقة سيصبحون كذلك ؟ —
ومع ذلك فعلى مر الأزمان ، كل امكان يمكن ، من حيث المبدأ ،
أن يتحقق . فليس « مستحيلا » أن يولد فيلسوف من نسل
ملكى ... وليس « مستحيلا » أن يوجد في نفس الوقت فلاسفة

= حق الهى ، وبمنحها للانسان ستكون دائما غير مبرأة ، فهى لذلك
غير عادلة . واذن فلن تكون هناك أبدا (لانسان) سلطة « ملكية » ،
وانما هى دائما سلطة استبدادية . كما تذكر لنا محاوره «القوانين»
ان السلطة المطلقة لا تتناسب مع الطبيعة البشرية ، الى حد أن
الحصول عليها يؤدى حتما الى اختلال العقل . وأفلاطون على حق
في هذا . ولكن لعل كل ذلك لا ينطبق الا على الانسان الواقعى . وليس
على الطبيعة البشرية .

آخرون يمكنهم أن يكونوا له وزراء ومستشارين . والحقيقة أننا عندما نقف على برنامج العمل الذى يجب عليهم وضعه اذا أرادوا اقامة المدينة الكاملة ، فانتا نبدأ نشك فى القيمة العملية للاحتمال النظرى الذى قررناه الآن . فالواقع أن الحكام الفلاسفة للمدينة غير الفلسفية ، كاجراء أولى ، « سيعدون الى الحقول كل من جاوزوا العاشرة من عمرهم فى هذه الدولة . ثم هم سيأخذون أبناءهم ليحافظوا لهم على خصالهم الراهنة التى هى خصال آبائهم ، وينشئونهم وفق خصالهم الشخصية ومبادئهم الخاصة ... وستكون هذه هى أسرع وأيسر وسيلة لاقامة الدستور الذى رسمناه فى دولة سعيدة تفيض بالخيرات على شعبها الذى تعرفه منذ ولادته » .

ليس أسهل من ذلك بلا ريب ... بشرط ألا يتهكم سقراط — وليس هذا بمستحيل — برقة من أصدقائه الشباب .
كما أنه لا يهم كثيرا اذا كانت مدينتنا هذه يمكن ، أو لا يمكن تحقيقها فى الواقع . فنحن نعلم أنها مثال ^(١) ، وحسبنا هذا هاديا لأعمالنا ومرشدا لنا فى فهمنا وتقديرنا للمدن غير الكاملة التى قدر علينا أن نعيش فيها .

(١) المثل الأعلى الانسانى الذى يتفق مع المدينة الكاملة ، المثل الأعلى للانسان العادل أو « الملكى » سيقود خطانا فى التربية الأخلاقية .

٢- المدن غير الكاملة

قسم أفلاطون المدن غير الكاملة (المدن الواقعية) الى أربعة أقسام كبيرة ، لا بحسب البناء الخارجى أو التشريعى لدساتيرها — حكم وراثى ، أو حكم اقتخابى ، أو حكم الاقتراع — ، وانما حسب بنائها الداخلى ، حسب المبدأ الذى تمثله ، وحسب تدرج القيم الذى ينظم ويحكم حياتها . كما أن الصفحات التى كتبها أفلاطون فى دراسة المدن غير الكاملة — وهى من أجمل ما كتب أفلاطون — لا تصور تخطيطا للقانون الدستورى المقارن ؛ وانما تكون فصلا فى فلسفة علم الانسان وتصف لنا النماذج الأساسية — نماذج أخلاقية واجتماعية معا — التى تتحقق فيها الحياة الانسانية فى المجتمع .

وفى الدولة كما فى الانسان ، المدينة الكاملة هى تلك التى يكون الحكم فيها للعقل وبالتالي للخير الذى يتأمله . والمدن غير الكاملة هى تلك التى ينقلب فيها هذا الترتيب الطبيعى فيحتل فيها مكان العقل ، أو بالأحرى مكان المعرفة ، بمعنى الواجب ، شئ آخر : الطمع والبخل وطلب اللذة والغرور والجريمة .

ولتحليل الأشكال غير الكاملة للمدينة ، يستخدم أفلاطون

منهجاً — أو اذا شئنا نوعاً من العرض — شبيهاً بذلك الذى اتخذه فى دراسته العامة والأولية للمدينة . فهناك خطط لنا الأصول الشبه تاريخية : وهنا سيروى لنا تاريخ تدهور المدينة الكاملة وانحطاطها المستمر ^(١) . تاريخاً مثالياً طبعاً ، لا يتحتم أن تتفق صفحاته مع صفحات التاريخ الواقعى ^(٢) .

ويعرض علينا أفلاطون نماذج للمدينة غير الكاملة فى ترتيب من الكمال المتناقض ، أو اذا شئت ، فى ترتيب من الفساد المتزايد . فهى أولا التيموقراطية ؛ أو مدينة الشجاعة والمجد ، وتليها الأوليجاركية ، أو مدينة المال والجشع ، ثم الديمقراطية ، أو مدينة الفوضى والحرية المطلقة ^(٣) وأخيراً الطغيان ، أو المدينة الفاسدة تماماً ، مدينة الخوف والجريمة ^(٤) .

(١) قصة تدهور المدينة الكاملة تسمح لنا بتفسير كيفية احتفاظ المدن غير الكاملة ببقايا وآثار من العدالة ومن الفضيلة . واذن فما يفسره السوفسطائيون بأنه نتيجة للنفاق الاجتماعى ، « يفسره » أفلاطون بقصة التدهور .

(٢) من الواضح مثلاً أنه ليس ضرورياً أن كل مدينة تجرى كل الدورة . فأتينا لم تكن يوماً أسيرطه . والطغيان ، كما لاحظ أرسطو ، قد يعقب الأوليجاركية مباشرة دون أن يمر بالديموقراطية . ولقد رأينا أمثلة حديثة لذلك .

(٣) لا يجب أن ننسى أبداً أن الديمقراطية اليونانية قد دفعت بالمبدأ الذى بمقتضاه « لا يهم من ، ولا يهم متى ، يمكن أن يوضع أين » إلى حد أن تركت أمر اسناد ولاية الدولة الى الحظ . وهذا يفسر لنا بعض الانتقادات — وليست كلها — التى وجهها إليها أفلاطون .

(٤) أو اذا شئنا : الديمقراطية أو مدينة السياسى الديماجوجى ، والطغيان أو مدينة الحيوان البشرى .

فلدينا اذن شكلان معينان ، شكلان مطلقان بمعنى ما ،
المدينة الفلسفية التى يحكمها العقل والمدينة الاستبدادية التى
تسودها الشهوات الجامحة ^(١) ، تتوسطهما أشكال ثلاثة ^(٢)
تسبب جميعها انحلالا تدريجيا متزايدا فى الترتيب الطبيعى
والنظام الداخلى ، وسريانه سريعا للعدوى فى قوى النفس السامية
(وفى الطبقة القيادية فى الدولة) بواسطة سلطاتها الدينية
والرجال الذين يمثلون هذه السلطات ^(٣) .

وفى يوم ما ، أو على الأصح ، فى يوم نحس ، سيرتكب
الحراس بعض الأخطاء فى اختيار معاونيهم وخلفائهم .

وعندئذ ستسير الأمور من سىء الى أسوأ . فبدلا من أن
يقصر الحراس تفكيرهم على المدينة وخيرها وخير المواطنين الذين
عليهم حمايتهم ، فإن هؤلاء الحراس — وهم اذن غير جديرين
بحمل هذا الاسم — سيفكرون فى أنفسهم ، ولا يرضون بالمجد
والشعور بأداء الواجب ، فيسعون وراء المناصب ، ويشتهون
الحصول على المتعة المادية من ملذات الحياة الدنيا ومتاعها .

(١) مدينة الشهوات لبعض الأفراد والاسترقاق للبعض الآخر.

(٢) لا يتحقق المثال كاملا أبدا ، فالدودة توجد دائما فى قلب
الشمرة .

(٣) يجب أن نضيف الى هذه النماذج الخمسة من المدن نموذجا
سادسا : المدينة السليمة للعمل والتعاون التى يحافظ شعبها على
العرف والتقاليد .

وبدلاً من أن يظلوا خدام المدينة ، فانهم سيحاولون أن يصبحوا سادتها . فإذا ما تم الانقلاب ^(١) ، فانهم سيسلبون مواطنيهم أملاكهم واثرواتهم ويسترقونهم . وبعد أن يقتسموا أراضيهم فيما بينهم ، يكوّنون ، من فوقهم ، طبقة وراثية من السادة المحاربين . ان المدينة الكاملة ، الفلسفية أو الأرستوقراطية ، لم يعد لها وجود ، بل نجد مكانها دولة حربية من طراز اسبرطة أو دول كريت الدورية . وفي هذه الدول لم تعد الفلسفة والعلوم وثقافة النفس والروح تمجّد أو تكرم ، ولذا ما من أحد ينشدها . فتكوين الجسم وتربيته هما وحدهما ما يهتم سادة الدولة الحربية الغلاظ القساة . وفي تربية الأطفال يحل التدريب على حرفة الحرب محل كل شيء آخر ، أو كما يقول أفلاطون ، ان الموسيقى تخلى مكانها للتربية الرياضية ، وتبدو الشجاعة والطموح والمجد الحربي هي القيم السامية والخير الأعظم ، ولذا فان هذا البناء للدولة ، الذي هو في جملته ليس سوى أرستوقراطية قد جردت وخلت تقريباً من الطبقة الارستقراطية ^(٢) ، يسمى عند أفلاطون « تيموقراطية »

(١) ما من انقلاب يمحو كلية الحالة السابقة . ومن أجل هذا نرى أن المدينة التيموقراطية تحتفظ ببعض آثار من النظام الأرستقراطي .

(٢) لما كانت خاصية الحكم الأرستقراطي هي الاخلاص للقيم السامية ولخدمة المدينة (كل منهما تتضمن الأخرى) ، فما من مدينة جديرة بهذا الاسم يمكنها أن تستغنى كلية عن الارستقراطية . فإذا زالت الارستقراطية كلية تصبح المدينة استبدادية .

Timocratie » أو « Timarchie » : أى حكومة المحدث
أو بمعنى أفضل ، حكومة الطمع .

أما عن رجل الدولة التيموقراطى ، فهو — كالعادة — صورة
مصغرة للمدينة . انه انسان قد احتل فيه الجزء الغضبى ،
الانفعالى ، غير العاقل من النفس مكان الصدارة . كما أنه قاس
غليظ القلب ، يحترق العلم والفلسفة لأنه عاجز عن فهمهما . وهو
لم يعد مشغوقا بالمعرفة ، ولكنه لا يزال مولعا بالمجد ، أو على
الأصح ، بالمنصب العليا .

ولا يفوتنا أن المدينة التيموقراطية هى مدينة ظالمة كل الظلم .
وهى مدينة يستحيل تماما وجود فيلسوف فيها . ومع ذلك فان
أفلاطون يعد المدينة التيموقراطية — التى يعرفها ويقدر نقائصها
أفضل من أى شخص آخر — لا تزال أحسن من غيرها فى عالمنا
هذا ^(١) . وقد يبدو هذا عجيبا ، ولكنه مع ذلك حق . فان
الشجاعة والمجد ، وان لم يكونا بالمرّة قيما سامية ، فهما مع ذلك
قيم حقيقية وأسمى بكثير من تلك القيم التى يضعونها على القمة
فى المدن الأخرى غير الكاملة . ولا ريب فى أن التيموقراطى ينشد

(١) من الخطأ الفاحش أن نرى فى أفلاطون داعية « للنظام
الاسبرى » . فهو وان كان يعجب — ككل الناس — بشجاعة ووطنية
الاسبرطيين واخلاصهم للمدينة والقانون ، فانه لم يفته أبدا أن
يجعل منهم موضوعا للنقد والسخرية .

مجده « هو » وعزه « هو » وليس ، أو على الأقل ليس بهذا
 القدر ، مجد المدينة وعزها ، ولكنه مع ذلك يختلقهما لخدمتها .
 وللأسف فإن المدينة التيموقراطية البحت والحرية البحت ،
 مدينة مستحيلة الوجود تقريبا ، أو على الأقل ، متقلبة للغاية (١) .
 فلا يمكن أن تكون هي نقطة الوقوف في طريق الانحدار .
 والواقع أننا اذا دققنا النظر عن قرب ، لوجدنا أنه ليس الغضب
 θυμὸς ، ليس العنصر الانفعالي أو الغضبي البحت من النفس
 هو الذى تمرّد فيها على سلطة العقل ، انه الغضب θυμὸς .
 وقد أمرضه وأفسده الجزء الشهوى ، أو عنصر المتعة الحسية
 المركب فينا . فاذا كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن أن تتوقع
 من الغضب θυμὸς وقد حرم من مساعدة العقل ، أن يقاوم
 اغراء شهوة التملك والتمتع ؟ الواقع أن المدينة التيموقراطية
 مدينة نفاق وكذب . والتيموقراطي ، هذا الذى ، فيما يزعم
 لا يقدّر ولا ينشد الا المجد ، أو على الأقل ، المناصب ، انما هو
 فى الواقع يجب المال ويطلب الثروة . وهو طبعا لا يفعل هذا
 جهرة : فهو رسميا يطرى حياة الخشونة والتقشف «الاسبرطى» ،

(١) ان مدن كريت الدورية ، مثلها مثل اسبرطة ، ليست دولا
 تيموقراطية خالصة ، وانما هي مزيج من التيموقراطية
 والاوليجركية . وبوجه عام ، ما من طراز مما وصف افلاطون يمكن
 تحقيقه خالصا .

بينما هو في بيته يكدّس الذهب والفضة . والديموقراطية المحارب ،
في حقيقة الأمر ، بخيل شحيح — بخل وجشع الاسبرطيين كانا
مضرب الأمثال في اليونان — وشيئا فشيئا ، يتحول رجل الشجاعة
والمجد ، وكذا مدينته ، إلى رجل المال ومدينة المال .

* * *

ومدينة المال ، أو « الأوليجاركية » كما يسميها أفلاطون ،
أو البلوتقراطية كما يسميها أرسطو وكما نسميها نحن أيضا ،
قد وضعها أفلاطون في مرتبة دون الديموقراطية . والواقع أنه
« كلما جد الانسان في طلب الثروة ورفع من قدرها ، قل وفاقه
مع الفضيلة ... لأنه ... اذا وضعناها في كفتى ميزان اتخذتا
دائما اتجاها مضادا » . كما أن الدولة الأوليجاركية ، حيث تتبوأ
الثروة أعلى القيم ويؤدى المال الى الجاه والسلطان وأعظم وظائف
الدولة ، هي دولة فاسدة في نفس أساس بنائها وحكمها (١) .
ومن ناحية أخرى ، يمكننا أن نتحدث فيها عن الدولة ؟ انه لأمر
عسير : فالمدينة الأوليجاركية « ليست مدينة واحدة ، بل مدينتان ،
مدينة الفقراء ومدينة الأغنياء الذين يسكنون نفس الأرض
ولا ينقطعون عن التآمر ضد بعضهم البعض » . ان مدينة المال ،
وقد مزقتها العداوة الداخلية وأصبحت فريسة لصراع الطبقات

(١) الأوليجاركية لا يخدم الدولة ، وانما هو يستخدم الدولة
لتحقيق أغراضه الشخصية والخاصة .

التي تتكون منها ، ستغدو اذن بحكم طبيعتها ذاتها دولة ضعيفة ومسألة لا لحب صادق في السلام ، وانما لداعي الخوف فقط ، الخوف من العدو الداخلي الذي يعوق الحكم الأوليجاركى ويعجزه . ويبين لنا أفلاطون « الاستحالة المؤكدة لقيام الأوليجاركين بحرب تضطربهم لتسليح الشعب وهم يخافونه أكثر من العدو » . وزيادة على ذلك « فان جشعهم سيمنعهم من تكبد نفقات الحرب » .

أما الأوليجاركى — وأفلاطون لا يخفى عنا احتقاره له — « فانه شحيح وضيع يحوّل كل شيء الى تقود ولا يحلم الا بكنز المال ، وهو أخيرا من أولئك الذين يمدحهم العامة من الشعب . أليس مثل هذا الرجل صورة للحكومة التي وصفناها ؟ » — انه ولا شك منظم ومتخوف ومستقيم ، ويحيا حياة مرتبة ، وبرىء من الرذائل ، ولا يقيم الحفلات ، ولا يستسلم للإغراء (١) ... ولكن ، مرة أخرى ، ليس تصرفه هذا صادرا عن نفور ضادق من الشر وتعلق صادق بالخير ، وانما هو مجرد بخل وشح وجب للمال وخوف من فقدّه ، بل ومن انفاقه .

(١) من العجيب اثبات أن الترف والتفاخر بالثراء ليسا من سمات المدينة الأوليجاركية . فالأوليجاركى بخيل يحرص على التملك ولا يتمتع بخيرات ما يملك . ان شهوة الانفاق — وهى تقابل شهوة الاقتناء — هى في رأى أفلاطون من مميزات الديموقراطى الذى ينشد الاستمتاع وليس جمع المال . لهذا فان الترف هو النذير للأوليجاركية .

ان الشهوة المسيطرة على المدينة الأوليجاركية والانسان الأوليجاركى هى البخل — البخل والشره للمال ولتملك المتزايد دائما ، ثم الخوف ، طبعاً ، من ضياع الثروة المكدسة ، كما أن المدينة الأوليجاركية ، وقد سيطرت عليها هذه الشهوة المزدوجة تفقد صوابها وتخلق ، هى ذاتها ، ظروف انهيارها . فهى لا تحد من اسراف الخاصة ، ولا تحمى أملاك المدينين الخ .. وذلك لكى تتيح للأثرياء أن يزدادوا ثراء . وتصل فى نهاية الأمر الى تركيز الثروة فى أيد قليلة ، والى أن تقيم من الجميع طبقة من الفقراء وبالذات من المفلسين ، أو من « الزنايير » ، كما يسميهم أفلاطون ، (وهم فى مجتمعنا الحالى أبناء العز الزائل) ، زنايير قد تسليح بعضها بالابر . ولكن فى هذه الطبقة ذاتها من المفتقرين والمفلسين يظهر زعماء ^(١) الثورة الشعبية التى تسقط حكومة الأوليجاركيين . فان طبقة الفقراء لن تكتفى دائماً بالوقوف عند حد التآمر على الأغنياء فحسب ، بل انها ستتجاوزه يوماً الى العمل والتنفيذ .

ومدينة المال مدينة مريضة . أو هى على الأقل حاضنة للمرض : واذن فدولة فى مثل هذا الوضع تصبح فى أول فرصة فريسة لمرض

(١) زعماء الثورة الشعبية ، فى رأى أفلاطون ، يظهرون دائماً من بين « السابقين » . فليس الطاغية وحده هو الذى يمكن أن ينشأ من طبقات المجتمع الدنيا . اما عن دور « أبناء العز الزائل » و « المفتقرين » فان التاريخ الحديث يضرب مثلاً له بقيام الحكومات المستبدة الفاشية .

الحرب الأهلية ، حين يلجأ كل فريق الى طلب العون من الخارج ، البعض من دولة أوليجاركية ، والبعض الآخر من دولة ديمقراطية ^(١) ، وأحيانا أخرى يشور الخلاف بعيدا عن كل تدخل أجنبي . واذن فالثورة ستتشب سواء بتدخل أجنبي أو بغير تدخل أجنبي » وتتوطد الديمقراطية عندما تأخذ الفقراء نشوة الظفر فيقتلون أعداءهم أو يخرجونهم من الديار ، ثم يقتسمون الحكم والولايات مع من بقى منهم : بل وفي أغلب الأحيان تؤول الولايات لأصحاب النصيب بحكم الاقتراع ^(٢) .

* * *

واذا كانت المدينة الأوليجاركية قد استطاعت بصعوبة أن تدعى الحق في أن تكون دولة اذ كوّنت من نفسها مدينتين ، فان حق المدينة الديمقراطية في هذه التسمية أقل منها في الواقع ، حيث أن الوحدة والترابط اللذين يميزان الدولة قبل كل شيء ،

(١) نرى أن التدخل الأجنبي في السياسة الداخلية والسياسة الخارجية ليس ظاهرة جديدة . كما أن الطابور الخامس قام في العصر القديم بما يقوم به في وقتنا هذا من أعمال العنف ، ولأجل نفس الأسباب .

(٢) قد يبدو لنا (كما بدا لافلاطون) انه من السخف بمكان الاقتراع على الحكام أو على ممثلى الشعب ، بدلا من اجراء انتخابات . ولكن اليونان رأوا في هذا ضمانا للمساواة بين المواطنين وحماية لهم من حيل الانتخابات وزيفها . ويجب أن لا ننسى أننا أيضا نحتكم الى الحظ والقرعة في اختيار المحلفين .

لا وجود لهما فيها بالمرة ، ولهذا تأتى الديمقراطية ، فى تقسيم الدول ، فى مرتبة أدنى من الأوليجاركية .

وأفلاطون لا يجب الديمقراطية . هذا مؤكد . ومع أنه لا يحتقرها احتقاره للمدينة الأوليجاركية ، فانه لا يميل أى ميل نحو الرجل الديموقراطى الذى ما هو فى الحقيقة الا أوليجاركى قد تحرر أو تخلص من الكبت الذى يفرضه البخل وخوف الدمار على رغباته فى المتعة والترف . فالأوليجاركى يكبت شهواته ولا يرضى الا بأشباع الشهوات الضرورية . (١) أما الديموقراطى ذلك « الزنبور » الذى تحدثنا عنه منذ قليل (٢) ، فانه على العكس : رجل الشهوات جميعا ، الذى ينشد الشهوات المسرفة

(١) أفلاطون لا يذم أبدا الحواس ولا لذات الحواس . ولكنه يميز بين الشهوات الضرورية والطبيعية التى لا غنى للحياة السعيدة عن اشباعها ، وبين الشهوات غير الطبيعية والرفه فى طلب اللذة الذى يشكل انحرافا فى الحالة الطبيعية للانسان . ولن يختلف أرسطو فى رأى عن هذا .

(٢) من المهم جدا أن نرى أن « الرجل الديموقراطى » ليس هو ممثل عامة الشعب من الصناع والزراع وغيرهم ، الذين يداومون فى المدينة الفاسدة على تقاليد المدينة السلمية ومدينة العمل ، وانما هو « الزنبور » أى الأوليجاركى الذى افتقر وصار من أجل هذا ، عدوا للأوليجاركية . هو السياسى المحترف الذى يبحث عن معاشه و (عن الثروة) فى السياسة . هو الديماغوجى . وهو أخيرا ابن الأوليجاركى الذى يروح ، وقد تحرر من نظام التربية الأبوية ، يسمى وراء اشباع شهواته المكبوتة منذ زمن طويل .

أكثر من نشدانه الشهوات الضرورية : « ... انه يكرّس للشهوات
المسرفة من المال والجهد والوقت بقدر ما يكرس للشهوات
الضرورية ...

« واذا قيل له ان مثل هذه اللذات تصدر عن رغبات نبيلة
وخيّرة ؛ والأخرى عن رغبات خبيثة فاسدة ، وانه لواجب عليه
أن يمجّد الأولى وينميها ، وأن يجمع الثانية ويقهرها ، فانه يجيب
على كل هذا بإشارة ازدراء ، فهو يراها جميعا من طبيعة واحدة
وأنه ينبغي عليه أن يسوّى بينها في التبجيل .

« وفي الجملة ، انه لا يعرف في سلوكه نظاما ولا الزاما ، انه
في رأيه نظام ملائم ، جر ، وهو سعيد بمثل هذه الحياة ،
ولا يحرص على تغييرها » .

ولا تقل كراهية أفلاطون للدولة الديمقراطية عنها
للديموقراطي ، الذي يستغل ، بخبث ، حيوية روحه وعقله ويحمل
على القوضى التي تسودها ، وافتقارها الى النظام ^(١) ، وعدم
الاستقرار ، وتبجيل غير الأكفاء ، والنسبية ، والاستخفاف
بالأمور العامة الى حد عدم الاهتمام بمن يمكن أن يصل الى حكم
المدينة . اذ في الحكم الديموقراطي لا يوجد أى تقدير للسلطة .
كما يختار الولاة والحكام « دون اكتراث بالدراسات التي يعد

(١) عرف احد المؤلفين المحدثين الروح الديمقراطية بأنها :
« المواطن ضد السلطات » .

بها المياسى نفسه لتدير شئون الدولة ، ما دام يكفى أن يزعم أنه صديق الشعب لكى تغدق عليه المناصب » (١) .

ولا شك أن الدستور — و « أسلوب الحياة » — فى الحكم الديمقراطى يبدوان لأول وهلة جذابين للغاية : فالواقع ، أليس حقا أن « ... الانسان يحى حرا فى مثل هذه الدولة ، وأن الحرية تسود كل أرجائها ، حرية الكلام ، وإباحة ما يريد فعله الانسان » .

وللأسف ان الديمقراطية من بين جميع الحكومات ، أو بمعنى أدق ، من بين جميع نظم الحكم (أو اللاحكم) أكثرها تقبلا . وأشدها ضعفا ، وأقلها دواما . ان مبدأ الديمقراطية نفسه ، أو اذا شئنا ، الغلو الذى لا يمكن تجنبه فى مبدئها ، هو الذى يدفع بها الى السقوط ، كما دفع الغلو فى مبدأ الدولة الأوليجاركية الى السقوط . فالحقيقة ، « أن الخير الذى افترض واستخدم لاقامة الأوليجاركية هو الثروة البالغة ... فهذا الولع الذى لا يشبع بالثراء ، وما يوحى به من عدم الاكتراث بكل ما عداه ، هو الذى أضاع الأوليجاركية » ...

وبالمثل ، ان الرغبة التى لا ترتوى فيما تعده الديمقراطية خيرا الأعظم — أى الحرية — هى التى تسبب أيضا سقوطها .

(١) ولهذا كانت الديماجوجية عند افلاطون هى علة الديمقراطية أو آفتها .

وما من شيء أجمل ولا أعمق ولا أكثر واقعية من الصفحات التي يصف لنا فيها أفلاطون نشأة الطغيان الذي يتولد حتما عن نشوة الديمقراطية العاجزة عن استتباب النظام فيها .

فالحرية هي الخير الأسمى للمدينة الأفلاطونية . و « اننا نسمعهم يقولون في الدولة الديمقراطية انها أجمل شيء ، وانها لهذا السبب هي الدولة الوحيدة التي يمكن لانسان ولد حرا أن يقيم فيها ^(١) ... ولكنها الرغبة التي لا تشبع في هذا الخير ، مع عدم المبالاة ببقية الرغبات الأخرى ، هي التي تغير الحكم وتفسره على اللجوء الى حكم الاستبداد » . اذ عندما تأخذ الدولة الديمقراطية «نشوة الحرية الصافية» ، فان روح الحرية تسرى سريعا في كل أرجائها فتتهدر الى عدم النظام والى القوضى ... ولكن ، « لكل هذه النقائص مجتمعة نتائج خطيرة : فهي تجعل

(١) في القول المشهور لبركليس عن الديمقراطية الاثينية نجد أن تميز الديمقراطية على كل أشكال الحكم الأخرى انما يرجع الى أنه في النظام الديمقراطي يشارك جميع الناس في شئون الدولة . وهذا يعنى أن جميع المواطنين فيها أحرار حقيقة ، وأن انتخاب الصفوة الحاكمة يتم فيها بحرية ، وبحسب الكفاية وليس بحسب الثراء أو المولد . وبعبارة أخرى ، فان الديمقراطية عند بركلis تحقق وتعمم الارستوقراطية الحقيقية . أما أفلاطون فيرى ان ديموقراطية بركلis انما تحقق حكم أثينا الاستبدادى الجماعى في حلفائها ، وان ديموقراطية ما بعد بركلis فقد أودت بها الديماجوجية .

المواطنين يجفلون لأقل بادرة من الاكراه ، فيغضبون ويشورون ؛
 ويصل بهم الأمر ، كما نعلم ، الى حد السخرية من القوانين
 المكتوبة ، وغير المكتوبة ، كيلا يكون لأحد سلطان عليهم (١) .
 ولكن هذا يجعلهم يقعون تحت سيطرة الديماجوجى أولا ثم
 الطاغية ثانيا . « فمن المؤكد أن كل اسراف ينجم عنه بوجه عام
 رد فعل شديد .. وعلى الأخص فى أساليب الحكم أكثر منه فى أى
 مجال آخر » .. ولهذا فانه « الاسراف فى الحرية لا يمكن أن
 يؤدى الا الى اسراف فى العبودية ، سواء فى الفرد أو فى الدولة ..
 ومن الحرية المفرطة تتولد أتم عبودية وأقحشها » (٢) .

ولكى نحسن فهم هذه العملية ينبغى أولا أن تتصور بوضوح
 التكوين الاجتماعى للمدينة الديمقراطية . انه فى جملته يقرب من
 نفس تكوين المدينة الأوليجاركية : الأثرياء ، والشعب ،
 و « الزناير » من « أبناء العز الزائل » ، ولكن مع اختلاف فى
 أنه فى الأوليجاركية لا يملك الشعب ما يقوله بينما فى الديمقراطية
 « فالشعب ، أى العمال والأفراد .. الذين لا يملكون الا قليلا ،
 يشكل ، لكثرة عدده ، الطبقة الأقوى » ، وأن « الزناير »

(١) ما من مذهب سياسى يحتاج الى النظام وطاعة القوانين
 أكثر من الديمقراطية .

(٢) ينشأ الحكم الاستبدادى عن عدم النظام وعن انقوض .
 ولقد شاهدنا ما لهذه الملاحظة من نفع صحيح .

المحتقرين والمبغضين عن الحكم في الأوليغاركية ، يكونون في الدولة الديمقراطية — أبغض وأحق طبقة عند أفلاطون — طبقة السياسيين المحترفين وزعماء الشعب ومتملقيه ، الذين يثرون ظلما وبدون حق على الأغنياء لكي « يسلبوا من الأثرياء ثروتهم ويقتسموها مع الشعب ، مع الاحتفاظ لأنفسهم بالنصيب الأكبر » . وتجاهد الطبقات المالكة في الدفاع عن نفسها ، بالطرق المشروعة أولا — وهي لا تفلح كثيرا ولا تجلب لهم الا الاتهام بالتآمر ضد الشعب والتحالف مع الأوليغاركية — ثم بوسائل غير مشروعة ثانيا . فيغدو التآمر واقعا ، ونجد ان الشعب الآن هو الذي يقع فريسة للخوف . الخوف الذي سيضع عندئذ حدا لكل تطور بعد ذلك ويسود كل حياة الدولة (١) .

الشعب خائف : ولذا فهو يتخذ لنفسه زعيما ، وحاميا لكي يدافع عنه ضد فعال الأوليغاركيين . ولما كان هذا الحامي عرضة لحملاتهم فان الشعب سيكلؤه برعايته ويؤيده بقوة مسلحة ليحميه ويحفظه (٢) وعندئذ تكون الدولة قد ضاعت . فان حاميا

(١) لقد رأينا أن التضامن ، وليس الخوف المتبادل ، هو حجر الأساس في المدينة . ولكن في المدينة الفاسدة فان الخوف يحل محل التضامن . واذن فقد كان السوفسطائيون مخطئين ، في فلسفتهم الاجتماعية ، اذ اعتبروا حالة التدهور حالة طبيعية .
(٢) المنظمات العسكرية في النظم الاستبدادية الحديثة .

الشعب ، الذى ليس الا طاغية لم ينضج بعد ، ولو أنه « فى الأيام الأولى ، وفى بداية الأمر ، لا يحمل الا الابتسامات والتحيات لكل من يقابلهم ، ويرىء نفسه من أن يكون طاغية ، ويكثر من الوعود ، سرا وعلائية ، ويرد الديون ، ويوزع الأراضى على الشعب والمقرين اليه ، ويتصنع المودة والرقّة مع جميع الناس » لا يمكنه أن يقف عند هذا الحد . فهو « اذا ما انتهى من أعدائه فى الداخل ، ... لا يتردد فى اشعال الحروب لكى يظل الشعب فى حاجة الى زعيم ... ، ولكى يضطر المواطنون ، وقد أثقلتهم الضرائب وأفقرتهم ، الى أن يشغلوا باحتياجاتهم اليومية عن التآمر ضده » . فاذا ما بدأ السخط ينتشر ، فانه يعمل على ازالة كل من يمكن أن يصبحوا خطرا على سلطانه — حتى أصحابه القدماء — وبعد أن يعزز حماية شخصه بنفر من المرتزقة والمشردين يلقى بقناع البساطة ، وينكشف الطغيان بكل فظائعه .

والحكم الاستبدادى هو حُكم الخوف والجريمة : فالطاغية يحكم باثارة الخوف فى القلوب ، ولكنه هو أيضا فرصة للخوف ^(١) . فهو يخاف الشعب الذى يكرهه ، والذى يضطهده . ولكنه يخاف أيضا من حراسه الخصوصيين الذين لا يربطهم

(١) ان الدور الأولى للخوف فى المدينة الاستبدادية (الفاشية والنازية) قد كشف عنه حديثا وبوضوح جوجيلمو فريرو :

Guglielmo Ferrero. cf. Pouvoir, Prentano' s. N.Y. 1943.

بشخصه الا اغراء الكسب وحده . وهو مرغم كذلك على أن يشتري دائما وباستمرار اخلاصهم غير الموثوق به ، ولهذا فهو يصدق عليهم بالعطايا والمال . فاذا ما نضبت خزائن الدولة ، فانه يتحول نحو خزائن الأفراد ، فتدور الدائرة في النهاية على الشعب الذى يهظه بظلمه وجوره . وهكذا « عندما يريد الشعب ، كما يقولون ، أن يتجنب شبح العبودية ، فانه يلبس ثوب الاستعباد الأقسى والأمر ، وهو الخضوع للعبيد » ، بل الخضوع « لعبيد عبده » .

أما عن الطاغية ، هذا الذى يتغنى شعراء التراجيديا بمديحه حين 'يمجدون' « الاستبداد كشيء يسوى الرجال بالآلهة » ، فانه بعيد كل البعد عن أن يكون حقيقة انسانا فائقا على البشر ، أو أن يتمتع بسعادة تفوق سعادة البشر ، بل هو على العكس من ذلك : ويكفى أن نستخدم طريقة التمثيل التى كثيرا ما استخدمناها حتى الآن لنصل الى نتائج تعارض هذا كل التعارض . ذلك أن مدينة الطغيان هى حتما مدينة فقيرة ، مستعبدة ، فريسة للخوف . ويستتبع ذلك أن النفس المستبدة هى بالمثل نفس فقيرة ، شرهة فريسة للخوف ، مفعمة بالعبودية والوضاعة (١) . والطاغية على عكس ما يعتقد العامة ، ليس حرا

(١) لقد تكشف ان أبطال نيتشه الذين نادى بهم بركلينس وتراسيماخس لهم نفس عبد .

فى أن يفعل ما يشاء ، وليس هو السيد ، ولكنه « عبد لعبيده » .
وكذلك نفس الطاغية ليست حرة ، ولكنها خاضعة لعواطفها
تستعبد لها وتستبد بها . انها غير قادرة على أن تحكم ذاتها أو أن
تسيطر على ذاتها ، وانما يحكمها أخس أقسامها ، ذلك الوحش
الضارى الذى يسكن نفس كل منا ^(١) . ولكن ، ليس هذا
فسادا مبينا ، ومرضا مميتا للنفس فحسب ، وانما هو حالة شقية
للغاية . فالإنسان المستبد أقل سعادة من الإنسان « الملكى »
أو الأرستقراطى أو الفيلسوف ، والمدينة المستبدة أقل كمالا
وبالتالى أقل سعادة من المدينة المثالية العادلة . ويحلو لأفلاطون
أن يلهو فيحسب ويعد هذا الفرق لينتهى الى أن العادل أسعد
٧٢٩ مرة من المستبد .

سيقال ان كل هذا صحيح ، ومع ذلك فالطغيان يستهوى
الناس ولا تستهويهم الفلسفة الا قليلا جدا . أليس هذا لأن اللذات
التي يجلبها الطغيان ، وان كانت من طبيعة أحط من اللذات الأخرى

(١) النفس الانسانية فى رأى أفلاطون ليست خيرة «بطبيعتها» .
أو بمعنى أدق ، النفس الانسانية فى حالتها الطبيعية نفس شهوانية ،
ضارية ، وحشية ، وغير اخلاقية بالمرّة ، وهو ما تبرهن لنا عليه
أحلامنا . وهذا أحد أسباب الأهمية التي ينسبها أفلاطون للتربية :
فهذا الحيوان الوحشى يجب اما أن يحكم بالعقل أو أن يروض
بالتدريب والتهديب - لا فائدة من الاصرار على العلاقة بين هذا
المذهب الأفلاطونى وبعض النظريات الحديثة عن اللاشعور .

جميعا ، فهي مع ذلك أقوى أو أشد ؟ وأنها من أجل هذا نفس تشدنا إليها ؟ — يبدو أن الاعتراض خطير ، ومتفق مع التجربة اليومية . ورد أفلاطون ، القائم أيضا على نظريته في قوى النفس الثلاث ، رد عجيب جدا وعميق كل العمق .

فهو يذكرنا بقوله اتنا ميزنا في النفس الانسانية بين ثلاثة أقسام مختلفة : « فقد تعرفنا على قسم بواسطته يعرف الانسان ، وآخر به يغضب ، أما عن الثالث ، فإن له من الصور المتباينة ما لم تتمكن من أن نجد له اسما واحدا ينطبق عليه ، ولكننا ميزناه بأهم ما فيه والغالب عليه : سميناه أيضا صديق المال ، ويمكن أن نضيف « أن لذته وجهه انما يتعلقان بالنفع » ... « أما عن القسم الغضبي فانه لا يننى عن التطلع بكل قواه الى السيطرة والظفر والشهرة » . وتحققنا بالمثل أن هذه القوى الثلاث للنفس تقابلها ثلاث طبقات أو ثلاثة نماذج من الناس : الفيلسوف ، والطماع ، والنفعي . ولكن كلا من هذه النماذج الانسانية يرى أن أسمى القيم وأحقها باطرائه هي ولا شك تلك التي تتفق وتركيبه السيكلولوجي الخاص ، وأن أعظم اللذات وأشدّها هي تلك التي نحصل عليها بارتضاء ميول وتطلعات ذلك القسم من النفس السائد فيه ^(١) . ولكن أيجب علينا أن نؤمن بها جميعا

(١) خطأ النسبية انها تضعها جميعها وتضعهم جميعهم في مستوى واحد .

بالتساوى ؟ ان أفلاطون لا يرى ذلك لسبيين مرتبطين ببعضهما
أشد الارتباط . فأولا يبدو جيدا أنه من المعقول ، بصفة عامة ،
أن نثق بما يؤكد الفيلسوف ، أى الرجل الذى وظيفته الخاصة
البحث عن الحقيقة ومعرفتها ، أكثر مما نثق بأقوال طماع
أو طاغية . وزيادة على ذلك ، وهذا هو البرهان الأصلى ، فان
الفيلسوف يعرف ما يشيعه المال أو الطمع فى نفوسنا من لذة
ورضا . ولكن الطماع أو الجشع لا يعرفان الرضا الذى تبعه
فى نفس الانسان ممارسته لعقله ، ولا السعادة التى تجلبها له
العدالة ، أى التوافق والاتزان الداخلى لنفسه . فهذا يتكلم
عما يعرفه بالتجربة ، وذلك يتكلم عما لا يعرفه الا سماعا (١) .
لقد اقتربنا من نهاية بحثنا . ونرى الآن بوضوح تام أن العدالة
هى حقا أعظم خير للنفس ، وأن العادل ، فى كل الظروف ، أسعد
بكثير جدا من الظالم . وعرفنا أن الصحة والسعادة للانسان ، كما
للمدينة ، هما فى أن يدبر أموره ويحكمه ويسوده العقل ، أى ذلك
الجزء الالهى من النفس ، وأن الشقاء الأعظم ؛ للانسان كما هو
للمدينة انما يكون فى الطغيان .

(١) ونتيجة لذلك ، للأسف : فالمسرات التى تجلبها الفلسفة
للفيلسوف ، وان كانت أسمى أو أعمق من كل المسرات الأخرى ،
فان نصيبها أقل فى اجتذاب النفوس الغريبة عن الفلسفة بطبيعتها
ولكن ماذا يهم ! Philosophica Philosophis Scribuntur .

ولكن التهديد بالطغيان ليس تهديدا نظريا ، انه على العكس
واقعى تماما . فالتدهور الخلقى المتزايد ، ودعاية الشعراء المضلة ،
وتعاليم السوفسطائيين وديماجوجية تلاميذهم خطباء الجماهير ،
كل هذا يدفع الشعب الجاهل الأعمى نحو نظام الطغيان . كما
يوجه أفلاطون ، مثل أستاذه سقراط ، نداء هاما ، أو انذارا هاما
الى الديموقراطية الأثينية : انكم تقفون على شفا كارثة ، وعما
قريب سيكون الوقت قد فات ، وعما قليل ستهوى أثينا الى
الهاوية ورأسها الى أسفل .

٤ - خاتمة

الآن يعرض لنا سؤال ، بل هو سؤال مزدوج : أولا — هذا التدهور المتزايد ، أليس هو ، كما بينه لنا أفلاطون ، خطيرا ولا يرجى له علاج ؟ هل يمكن بوجه عام وقف حركته على الأقل ، اذا لم يكن في الامكان تغييرها وقلبها ؟ وثانيا — اذا اعترفنا بأن هذا ليس مستحيلا ، فما هو الدور الذي يمكن ، أو الذي يجب أن يقوم به الفيلسوف في هذا المشروع من النجاة ؟ .

أما عن السؤال الأول فالاجابة عنه تظهر لنا واضحة . انها تبدو لنا بيّنة تماما ، وقد سبق لنا القول ان التاريخ الواقعي للنظم السياسية ، في رأى أفلاطون ، لا يماثل بالمرّة تاريخها المثالي ... فهذا التاريخ ، بمعنى ما ، غير زمني . انه يكشف لنا عن النظم الداخلية لعدد معين من الأشكال الأساسية للمجتمع ، والنزعات الأصلية التي تحركها أو تسيطر عليها . انه لا يقول لنا ان مجتمعا معينا في ظروف معينة ، وخاضعا لأوضاع محددة ، نتيجة عوامل محددة بالمثل ، لن يستطيع أن « يقفز المراحل » سواء الى الأمام

أو الى الخلف ، أو أن يصعد في التيار ^(١) . انه لا يذكر لنا شيئا عن التقويم الزمني ولا عن طول الحقب التي يصفها . واذن فان وقوف حركة التدهور باصلاح يناسب الدولة ليس مستحيلا بالمرّة ، ولو أنه ولا شك عسير للغاية .

فاذا كان الأمر كذلك ، فان دور الفيلسوف يبدو كذلك واضحا وضوحا تاما . فما يجب عليه أن يفعله ، أو على الأقل ما يجب أن يحاول فعله ، هو أن يعلم المدينة ، أى أن يعلم الصفوة ^(٢) فيها ، ويث فيهم ، أو يعيد اليهم احترام القيم الحقيقية .

حب العدالة ، والولاء للمدينة ، واحترام القانون ... انها جميعا في حقيقة الأمر شيء واحد . فعلم احترام القانون ، الذى هو روح المدينة ذاتها ^(٣) ، والذى يسمو عليها ويفضلها ، أليس هو منتهى الظلم من مواطن ؟ ان عدو القوانين ، هذا الفوضوى

(١) ان تاريخ اثينا ، الذى لا يمكن لافلاطون تجاهله ، يبين لنا ان الأوليجاركية يمكن أن تعقب الديموقراطية ، لوقت ما على الأقل . وأن الديموقراطية يمكن أيضا أن تقوم على انقاض الطغيان . (٢) ان للشعب في صفوته لأسوة تقوده وتصوغ أخلاقه . وقدوة الصفوة الفاسدة هي التي تفسد أخلاق الشعب . فالفساد يبدأ دائما من أعلى . وخطأ سقراط الذى دفع حياته ثمنا له ، هو أنه شاء أن يتصرف تصرفا مباشرا بأن خاطب الجماهير العاجزة عن فهمه وعن اتباعه .

(٣) في رأى بركليس ، كما في رأى ليونيداس ، احترام القانون هو العلامة المميزة « للدولة » $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ وسيرى فيها أرسطو صفة خاصة باليونان تميزهم على البرابرة .

الذى وصفه لنا أفلاطون ، المواطن الزائف فى ديموقراطية منحلة ، هو ، بأدق وأقوى معانى الكلمة ، عدو للمدينة . فالفوضى هو الطاغية — مصغرا — ، الذى ينبىء ، والذى يمهّد للطاغية الأكبر .

آن نعيد تعليم المدينة ، وأن نعيد اليها معانى القيم الحقيقية .. هذا ولا شك عمل غير وشاق ، مخوف بالشك والمخاطرة . وهو مع ذلك العمل الواجب علينا ، والذى تتيح لنا الديموقراطية ، ان لم يكن انجازه — اذ ما من انسان يعلم المستقبل — فعلى الأقل الأمل فيه ومحاولته .

فالديموقراطية هى — كما رأينا — النظام الذى يباح فيه كل شيء ، أو تقريبا كل شيء ، أسوأ الأمور ، وأفضلها أيضا . والذى يمكن أن يوجد فيه كل شيء : السوفسطائى والفيلسوف . ذلك هو الفضل الوحيد لهذا النظام . وهو فى رأى أفلاطون الفضل العظيم الذى يفرض على الفيلسوف دوره ومكانه فى الصراع . ومرة أخرى ، الاشتغال بالفلسفة والاشتغال بالسياسة هما شيء واحد . ومحاربة السوفسطائى هى فى نفس الوقت دفاع عن المدينة ضد الطغيان .

أستكتب النجاة للمدينة على أيدي الفلاسفة ؟ نحن لا نعلم شيئا عن هذا دون شك . ولكن المؤكد هو أن هذه فرصتها الوحيدة فى الخلاص . لأن الأمل الذى يحيه البعض فى أن يروا

المدينة وقد شاعت لها العناية الالهية الاصلاح والخلاص على يدي رجل الدولة ؛ أو « السياسي » πολιτικός أو باختصار على يدي « زعيم » ؛ انما هو أمل وهمي وغير معقول ومتناقض . كما تذكرنا محاورة « السياسي » بأن المعرفة وحدها هي التي تبرر الحصول على السلطة وممارستها ؛ وبالتالي أن السياسي المثالي ، الذي يملك سلطة مطلقة ؛ سلطة غير محددة ولا مقيدة بالقانون ؛ لا يمكنه ممارستها « بعدالة » الا اذا كان مزودا في نفس الوقت بمعرفة مطلقة . ومما لا ريب فيه أن مدينة يقودها ويحكمها سياسي πολιτικός عنده مثل هذا « العلم » ، العلم الذي لا يقتصر على مجرد ادراك معاني التكوين العام للكائنات — والأوضاع الانسانية — وانما يمتد الى الأفراد ؛ هذه المدينة ستكون أسعد حالا من مدينة يحكمها القانون . فالواقع أن القانون نظرا لأنه عام فانه لا يطبق أبدا بطريقة كاملة على الحالات الفردية .. ولكن للأسف ؛ مثل هذا العلم ليس من شأن البشر . فالسياسي πολιτικός المثالي يجب أن يكون حكيما ، بل الها . أما اذا كان انسانا ، أى اذا وضع انسان نفسه فوق القانون ، فانه سيكون حتما طاغية .

فالعلم المطلق ، مثل المدينة الكاملة ، ليسا من شأن هذا

العالم . والمدينة الانسانية بما فيها من أوضاع انسانية ، ونقص انساني ، ليس لها من خلاص بغير القانون .

أوضاع انسانية ، ونقص انساني ... انه في الواقع الانحراف الانساني الذي كان حتما علينا أن نذكره ، ومن هذه الحقيقة فان التسلسل في أشكال المدينة التي فصلناها وشيدناها في عالم التجريد ، انما نجد وقد انقلب في عالم الواقع رأسا على عقب . لقد آقمنا تسلسل المدن « الصالحة » : وللأسف ، فجميعها في عالم الواقع « قاسدة » . أو هي كما قيل فيما بعد (تتحول من الأحسن الى الأسوأ) ... *perversio optimi Pessima*

واذن ، ففي الخيال ، ما من شيء أجمل من المدينة « الملكية » للسياسي ، *πολιτικός* القادر على كل شيء ، ولكن ما يقابلها في الواقع ، فهو الدناءة اللامتناهية للسلطة المطلقة التي للمدينة المستبدة . وما من شيء « أنبل » من المدينة الزاهدة ، مدينة الشجاعة والشرف ... ولكننا نعلم أنه يكاد يستحيل تحقيقها مثلما يستحيل تحقيق المدينة الكاملة ، مدينة الحكمة المطلقة . واننا نعلم أن ما يقابلها في عالم الواقع ، انما هي المدينة المناقفة ، الخارجة على القانون ، على « قانونها هي » ، مدينة المحارب الطموح ، القاسي ، المتكبر ، الجشع ، أى أسوأ ما يوجد في هذا العالم ، بعد الطغيان طبعاً .

أما الأوليجاركية ، مدينة المال ، فهي أدنى بكثير من مدينة الشجاعة . فالثروة ليست « قيمة » والتملك ليس مبدءاً للوحدة . ولذا فمدينة المال مدينة ضعيفة لأنها منقسمة على نفسها . أما في عالم الواقع ، فالأمر أيضا مختلف كثيرا . فالأوليجاركية في الواقع ليست أبداً ، كما ينبغي أن تكون بحسب « قانونها » ، مدينة التملك وإنما مدينة الكسب . والأوليجاركي ليس من النبلاء الذين يملكون ، وإنما هو البخيل الذي يجمع المال ويكتنزه . فالأوليجاركية الواقعية هي أيضا مدينة فاسدة . ومع ذلك يمكن القول هذه المرة ان الفساد أقل حدة ، فان البعد بين التملك والكسب أقل من البعد بين المجد والزهو ، والوقوع من ارتفاع أقل يجعل السقوط أخف . كما أن الأوليجاركية الواقعية ، مهما بلغت من الفساد ، فانها بعبارة مطلقة ، « أقل » فسادا من التيموقراطية (الواقعية) . وبالإضافة الى هذا فلأنها أضعف من هذه ، فان أثرها على مواطنيها أقل عمقا وأقل شدة . واذن فان افسادها لهم « أقل » . وهذا يفسر لنا لماذا كانت الأوليجاركية في الواقع أفضل من التيموقراطية : فالواقع أن المدينة البورجوازية تفضل المدينة الاقطاعية .

والاعتبارات التي سطرناها الآن فيما يختص بالأوليجاركية تنطبق كذلك وأفضل بكثير على المدينة الديقراطية ، مدينة الاضطراب والرأى الفردى . فهذه المدينة ، في عالم التصور ،

أقل المدن كمالا وأكثرها ضعفا ، وأقلها اتحادا ، وأقلها استقرارا ... ومن أجل هذا يسهل أن يعرفوها الفساد والتفتت وأن تصبح ديماجوجية بخروجها على القانون ، على قانونها هي في الحرية الفردية . ولكن الفساد هنا قليل والسقوط خفيف . أما الديمقراطية الواقعية ، الفاسدة كذلك ، فانها لا تزال تفضل بكثير الأوليغارشية (الواقعية) . وزيادة على ذلك ، وبفضل ضعفها نفسه ، فانها لا تكاد تؤثر على الحياة العقلية والأخلاقية لأفراد المدينة . انها ولا شك لا تنشئهم على الخير ، ولكنها على الأقل لا تتبع نهجا منظما لتحويلهم الى الشر . وأخيرا ، فان قانون المدينة الديمقراطية في ذاته من الرخاوة وقلة الصرامة الى حد يجعله أسهل القوانين تطبيقا في هذا العالم . كما أن في هذا العالم ، عالم النقص والفساد ، عالم المدن « السيئة » ، فالديموقراطية أقلها سوءا بكثير ؛ وعلى الأخص اذا هي نظمت نفسها ولم تقع في الفوضى ، أس الحرب الأهلية والطغيان .

* * *

يبدو أنه لا داعي الى الالاحاح في القول بما في التفكير السياسي لأفلاطون من الأفكار الحديثة بل والراهنه الى درجة غريبة . ولا شيء بالتأكيد أبعد من مشابهة الدولة الحديثة بالمدينة

القديمة πόλις حيث كان الجميع يعرف بعضهم بعضا . وكان من الممكن قطعها في يوم واحد مشيا على الأقدام . انها كمقارنة أحد المراكب الحربية القديمة بإحدى المدرعات الضخمة الحديثة (١) .

ومع ذلك فبقراءة الصفحات العاطفية، القاسية ، العميقة اللاذعة في نفس الوقت ، التي يصف لنا فيها أفلاطون تدهور الديمقراطية الأثينية وهي تنزلق يفعل الفوضى الديماغوجية نحو الدكتاتورية والحكم المطلق ، فان القارئ الحديث لا يستطيع أن يمسك عن القول : عنا يروى هذا القصص ،
de nobis fabula narratur.

فالمدينة القديمة والمدينة الحديثة ، وان اختلفتا ، فانهما مدينتان « انسانيان » . والطبيعة الانسانية ، مهما قيل فيها ، لم تتغير الا قليلا على مر القرون التي تفصلنا عن أفلاطون . انها دائما نفس الدوافع ، اغراء « الأشياء الطيبة » في هذه الحياة ، الثروة واللذة والطمع . Honores, Divitiae, Voluptatis هي التي تحرك انفعالاتها وتحدها ؛ انها دائما نفس البواعث ؛ الشرف والوفاء وحب الحقيقة والولاء للخير هي التي ترشدنا وتسدد خطاها .

(١) ان تيسير سبل المواصلات الحديثة في الأيام الأخيرة ، قد صغرت الدولة الحديثة . ففي استطاعة الانسان أن يقطعها الآن في يوم واحد . . بالطائرة أو السيارة .

من أجل هذا كان درس أفلاطون ، وكانت رسالة سقراط
التي بلغتنا عبر الأجيال تحمل إلينا معنى يتفق والحاضر .
وهو ينبهنا بقوله أن اهتموا بتربية المدينة ، تربية مواطني
المستقبل ، وقادة المستقبل . ولا يكن قصدكم أن تدفعوا بهم الى
هذا العمل أو ذاك ، أو الى هذه الحرفة أو تلك ، الوظيفة : انما
هى التربية الأخلاقية ، والولاء للمدينة الذى يصنع المواطنين
الصالحين . ولا تنسوا أن الصداقة والتعاون هما اللذان يكونان
الرباط الذى يوحد المدينة ويمدها بالقوة ... ولا تسمحوا للخلاف
والخوف والحقْد أن تضع أقدامها فى الدولة . انتبهوا : لا تدعوا
احتقار القانون يتمكن منها . ويتغلغل فيها . فاحتقار القانون هو
السم الذى يصيب المدينة بالتحلل ، واحتقار القانون هو الذى
يؤدى الى الفوضى ، وهذه تؤدى مباشرة الى الطغيان .

انتبهوا : لا تخلطوا بين السياسى والديماجوجى ، بين الذى
يوعيكم والذى يتملقكم . احذروا هذا الأخير : انه لا يعمل
من أجل مصلحتكم ، وانما من أجل مصلحته الخاصة . انتبهوا :
أحسنوا اختيار الحفاظ على السلطة العامة ، فلا تدعوا
أرستقراطية الوظائف تتحول الى نظام فاسد قائم على الجشع .
ان رسالة أفلاطون مليئة بالتعاليم الجديرة بالتأمل إبان
الأزمات التى تهز كيان العالم .

الدار القومية (مصر)

